
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES ·
1817
M

JOURNAL ASIATIQUE.

TROISIÈME SÉRIE.

TOME XIV.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX;

RÉDIGÉ PAR MM.

BIANCHI, ÉD. BIOT, BORÉ, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL, LOUIS DUBEUX, D'ECKSTEIN, GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER, HASE, A. JAUBERT, STAN. JULIEN, MAC GUCKIN DE SLANE, J. J. MARCEL, J. MOHL, S. MUNK, G. PAUTHIER, REINAUD, GUILLAUME DE SCHLEGEL, SÉDILLOT, STAHL, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS ET ÉTRANGERS,

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

TROISIÈME SÉRIE.

TOME XIV.



PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU ROI

A L'IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLII.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1842.

NOTICE

Sur Joseph ben-Iehouda ou Aboul'hadjâdj Yousouf ben-Ya'hya al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide; par M. Munk.

En tête de son Guide des égarés (دلالة الحائرين), l'illustre Moïse ben-Maïmoun a inscrit le nom de son plus cher disciple, dont il fait un éloge pompeux, et à qui il adressait les résultats de ses élucubrations philosophiques. Le nom de ce disciple était Joseph ben-Iehouda, et nous savons, par un passage de la Lettre apologétique (אגרת ההתנצלות) d'Abraham, fils de Maïmonide, qu'il portait le surnom de *Ben-Siméon* et qu'il résidait à *Soba* (צובה)[1], nom par lequel les

[1] Voyez la lettre d'Abraham (publiée à Wilna, 1821, sous le titre de מלחמות יי״, *Guerres de Dieu*), fol. 4 r. On y lit ce qui suit :

...... בא אלי כתב ושליח מתלמיד נכבד חכם גדול היה תלמיד חצדיק אבא מארי ז״צל שמו ר׳ יוסף ב״ר יהודה ב״ר שמעון ז״ל בצובה היתה ישיבתו אחר פרידתו מרבו, הצדיק אבא מארי ז״צל

rabbins désignent la ville d'Alep[1]. Dans la dédicace du Guide, Maïmonide dit que Joseph était venu auprès de lui *de l'extrémité des pays* (من اقاصى البلاد), c'est-à-dire du nord-ouest de l'Afrique, que les Arabes appellent *al-Maghreb al-Aksa*, ou l'extrême Occident. Toutes ces circonstances ne permettent pas de douter que ce Joseph ne soit le même que Yousouf ben-Ya'hya de Sabta (Ceuta), habitant d'Alep, dont parle Aboulfaradj[2], et qui, selon le *Tarikh al-'hocama* de Djemâl-eddîn al-Kifti[3], avait pour nom de famille

והוא שחבר אבא מארי ז״ל בעבורו ספר מורה הנבוכים על שמו ורבי נכבד היה בכל ארץ ישראל בחכמת התורה ובשאר החכמות

.... Il m'arriva un messager avec une lettre d'un illustre disciple qui était un grand savant, le disciple de mon pieux père, d'heureuse mémoire. Son nom était R. Joseph ben-Iehouda ben-Siméon ; il résidait à Soba après sa séparation de son pieux maître, feu mon père. C'est pour lui et à son nom que feu mon père a composé le livre *Moré Nebouchîm*. C'était un docteur honoré dans toute la terre d'Israël (la Syrie), à cause de son érudition dans la Thora et dans les autres sciences.

[1] Voyez Benjamin de Tudèle, édit. de M. Asher, p. 50.

[2] *Historia Dynastiarum*, p. 461, 462.

[3] Le تاريخ الحكماء (Histoire des savants) est l'ouvrage que Casiri cite souvent sous le titre de *Bibliotheca philosophorum*. L'auteur de cet ouvrage est le vézir Djemâl-eddîn 'Ali ben-Yousouf al-Kifti (surnommé *Al-Kâdhi al-Acram*), comme le dit expressément Aboulfaradj (p. 520), et comme l'a bien vu M. Flügel (voyez Fleischer, *Abulfedæ Histor. Anteislam.* pag. 233 et suiv.); mais, au lieu de ابن القفطى, il faut lire simplement القفطى. Djemâl-eddîn se nommait ainsi de sa ville natale, قفط, dans la Haute-Égypte, et ce nom, selon Aboulféda et le مراصد الاطلاع, doit se prononcer *Kift*. Ainsi on doit dire *Al-Kifti*, et non pas *Al-Kofti*, comme l'ont écrit Pococke

Ibn-Schim'oun (ابن شمعون), faisant remonter sa généalogie jusqu'à un certain Siméon. L'identité est évidente; car ce seraient littéralement (pour parler avec le Thalmud) שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת *deux Joseph ben-Siméon habitant la même ville*, et de plus ils seraient, l'un et l'autre, venus du Maghreb, et auraient été, l'un et l'autre, disciples de Maïmonide, ce qui est absolument inadmissible. Quant au nom de *Ya'hia*, que porte le père de Joseph chez les auteurs arabes, loin d'être une preuve contre l'identité, il sert, au contraire, à la confirmer davantage; car ceux qui s'appellent, en hébreu, *Iehouda*, portent ordinairement, en arabe, le nom de *Ya'hia* (يحيى). C'est ainsi que le célèbre grammairien Rabbi Iehouda ben-David 'Hayyoudj, est appelé en arabe Abou-Zacariyya *Ya'hya* ben-Daoud[1]; R. Iehouda ben-Abbâs s'appelle Aboulbaka *Ya'hya* ben-Abbâs[2].

et M. Silvestre de Sacy (préface française de l'édition de Hariri, p. xv). Trompés par la prononciation incorrecte du mot القفطى, de Rossi (*Dizz. stor. degli autori arabi*, p. 81), ainsi que MM. Flügel et Fleischer, ont pris Djemâl-eddîn pour un Copte. Al-Kifti, auteur de plusieurs ouvrages, était né en 568 (1171-72), et il mourut au mois de ramadhân 646 (janvier 1249). Immédiatement après sa mort, le *Tarîkh al-'hocama* fut abrégé par Mo'hammed ben-'Ali ben-Mo'hammed al-Khatîbi al-Zouzeni. Nous nous sommes servi de cet abrégé, qui se trouve à la Bibliothèque royale, dans le supplément arabe, et qui offre beaucoup de détails qui manquent dans les extraits de Casiri.

[1] Voyez Uri, *Catal. Bibl. Bodl.* manuscr. hébr. pag. 90, n° 458. C'est sous ce nom qu'il est cité par le grammairien Aboulwalîd Merwân ibn-Djannâ'h. (Voy. ma notice sur R. Saadia Gaôn, p. 12.)

[2] R. Iehouda ben-Abbâs est cité, dans la troisième séance du *Tha'hkemoni* (éd. d'Amsterdam, fol. 8 r.), comme un des bons poëtes

Quelques auteurs donnent à notre Joseph le surnom de *Ben-Achnîn* (בן עכנין)[1], dont l'origine m'est inconnue et que l'on ne rencontre dans aucun écrit

hébreux du Maghreb, et qui émigra en Orient. Un de ses ouvrages se trouve dans la bibliothèque bodléïenne (Voyez Uri, *l. c.* pag. 67, n° 366). Il est le père de Samuel ben-Iehouda, cité par Al-Kifti dans le *Tarîkh al-'hocama* (voyez Casiri, I, 440), et par Aboulfaradj (p. 408), et qui, après avoir embrassé l'islamisme, écrivit un ouvrage contre les Juifs, intitulé إفحام اليهود. Il nous reste de Samuel une notice sur son éducation et sur sa conversion qui eut lieu en 558 (1163). (Voyez le manuscrit n° 214 du fonds de Saint-Germain-des-Prés, fol. 64 v.) Au commencement de cette notice, il s'exprime ainsi sur son père Iehouda :

ابى كان يقال له الراب يهودا بن ابون من مدينة فاس التى
باقصى المغرب والراب لقب وليس باسم وتفسيره الحبر...... وكان
اسمه المدعو به بين اهل العربية ابا البقا يحيى بن عباس المغربى
وذلك ان اكثر متخصصيهم يكون له اسم عربى غير اسمه العبرى
او مشتقا منه

Mon père se nommait le Râb Iehouda ben-Aboun, de la ville de Fâs, qui est à l'extrémité de l'occident. *Râb* n'est point un nom, mais un titre qui signifie *docteur*...... Le nom par lequel on l'appelait parmi les Arabes était Aboul-bakâ Ya'hya ben-'Abbâs al-Maghrebi; car la plupart de leurs hommes distingués portent un nom arabe autre que leur nom hébreu, ou dérivé de celui-ci.

Nous apprenons, par la même notice (fol. 68 v.), que R. Iehouda demeurait à Alep. Après avoir reçu la nouvelle du funeste égarement de son fils, qui se trouvait alors dans les environs de Mosul, il partit immédiatement pour se rendre auprès de lui; mais, arrivé à Mosul, R. Iehouda fut atteint d'une maladie aiguë qui l'enleva promptement.

[1] Voyez le *Séder haddoróth* de Ie'hiel ben-Salomon, éd. de Zolkiew, 1808, fol. 38, col. 4; De Rossi, *loc. cit.* pag. 106, où l'on trouve une courte notice sur Joseph ben-Iehouda.

contemporain. Je suis porté à croire que ces auteurs ont confondu deux personnages différents; à la vérité, dans l'épigraphe d'une lettre adressée par Maïmonide à son disciple, celui-ci porte également le surnom de *ben-Achnîn;* mais cette épigraphe ne dérive pas de Maïmonide et elle ne peut faire autorité[1]. Ce qui, surtout, me semble parler contre l'identité de *ben-Iehouda* et *ben-Achnîn*, c'est l'épithète de *Cohen* donné à ce dernier dans l'épigraphe de son commentaire sur le Cantique[2], et dont on ne trouve

[1] Voyez les Consultations de Maïmonide, publiées à Amsterdam, 1765, par Mordechaï Tama, sous le titre de פאר הדור, n° 142. Le manuscrit arabe (en caractères rabbiniques) que Tama prétendit avoir traduit, mais dont il n'a donné qu'un petit nombre d'extraits, en y joignant des pièces déjà publiées précédemment, se trouve momentanément à Paris entre les mains de M. Dernburg, qui a bien voulu me le communiquer. La lettre adressée à Joseph ben-Iehouda, et sur laquelle nous reviendrons plus loin, porte, dans le manuscrit, l'épigraphe suivante :

رسالة לרבינו משה ז״צ״ל جاوب بها تلميذه السنى لديه
החכם הגדול ר׳ יוסף בן עקנין يصف له فيها حالته مع الناس
وما كان لهم من الحسد له على ال-חבור يبيّن منها فضائله
واخلاقه الحميدة

Lettre adressée par R. Moïse (Maïmonide), d'heureuse mémoire, en réponse à son très-honoré disciple, le grand savant *R. Joseph ben-Aknîn*, et dans laquelle il lui retrace ses rapports avec les hommes, et combien il souffrait de leur jalousie au sujet de son ouvrage (l'abrégé du Thalmud). Elle nous manifeste aussi ses vertus et ses belles qualités.

On voit que cette épigraphe ne peut être de Maïmonide, et qu'elle a été faite plus tard.

[2] L'auteur du commentaire arabe sur le Cantique qui existe dans la bibliothèque Bodléienne s'appelle *R. Joseph Cohen, disciple de*

aucune trace, ni dans la dédicace du Guide, ni dans les lettres adressées par Maïmonide à son disciple, quoique les rabbins attachent ordinairement une certaine importance à cette épithète.

Quoiqu'il ne nous soit parvenu aucun grand ouvrage de Joseph ben-Iehouda et qu'il ne paraisse pas avoir beaucoup écrit, les éloges qu'en font Maïmonide [1] et son fils, ainsi que le poëte Iehouda al-'Harizi [2], nous font voir dans lui un des hommes les plus illustres de son époque, et qui avait acquis une grande célébrité comme mathématicien, astronome, médecin, philosophe et thalmudiste. Les détails de sa vie sont très-peu connus et nous croyons qu'on lira, avec intérêt, ce que nous avons pu recueillir, à ce sujet, dans divers ouvrages anciens et notam-

Maïmonide. (Voyez Uri, *loc. cit.* p. 24, n° 131.) De même, on lit dans la *Nomologia* d'Imanuel Aboab (pag. 301) : *El discipulo a quien el* (Maïmonide) *mas estimó fue* Rabi Joseph ha-Cohen..... *Este señor glosó la Cantica de Selomoh en lengua arabiga, que se tiene por obra admirable.* Dans la préface d'un commentaire inédit sur le Cantique, qui se trouve à la Bibliothèque royale (ancien fonds hébr. n° 123), on cite également le commentaire du disciple de Maïmonide, qu'on appelle *José Achnín* : ובעל זה הפרוש הוא החכם ר׳ יוסי עכנין ז״ל שהיה תלמיד חבר להרמ״ם ז״ל. Il est donc évident que *Joseph ha-Cohen* est identique avec *Joseph ben-Achnín*; mais il reste douteux s'il faut y voir le même personnage que Maïmonide appelle Joseph ben-Iehouda.

[1] Voyez la dédicace du Guide et l'épître rimée qui se trouve dans le recueil des Lettres de Maïmonide (édit. d'Amsterdam, 1712, in-8°, fol. 10 v.), et qui commence par les mots אהבתי אשר נפלאה.

[2] Tha'hkemoni, XLVI° séance, fol. 65 r. et à la fin de la L° et dernière séance.

ment dans le *Tarîkh al-'hocama*. La notice que ce livre nous fournit sur Joseph est d'autant plus intéressante qu'elle a été rédigée par un contemporain et ami intime de cet homme célèbre [1]. Elle est déjà connue en partie par l'extrait qu'en a fait Aboulfaradj ; nous la donnons ici plus complète, d'après la rédaction primitive, ou, du moins, d'après l'abrégé de Zouzeni (p. 315).

يوسف بن يحيى بن اسحاق السبتى المغربى ابو الحجاج نزيل حلب وهو فى نسبته يُعرف بابن شمعون وهو جده العاشر او التاسع هذا كان طبيبًا من اهل سبتة من ارض المغرب مدينة بسواحل البحر الرومى كبيرة جامعة وكان ابوه بها يعانى بعض الحرف السوقية وقرأ يوسف بهذه الحكمة بجلادة فشد فيها وعانى شيئًا من علوم الرياضة واجادها وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة ولما الزم اليهود والنصارى فى تلك البلاد بالاسلام او الجلا كتم دينه وتحيّل عنده امكانه من الحركة فى الانتقال الى الاقليم المصرى وتم له ذلك فارتحل بماله ووصل الى

[1] Dans la notice qu'on va lire, Al-Kifti parle lui-même de l'amitié intime qui existait entre lui et Joseph. Ils avaient probablement fait connaissance dans la maison de l'émir Fâris-eddîn Maïmoun al Kasri. Al-Kifti était particulièrement lié avec cet émir (voyez Aboulfaradj, p. 520) ; Joseph en était le médecin, comme nous le dit Ibn-Abi-Oséibi'a dans la courte notice qu'il donne sur Joseph, au ch. XV de son Histoire des médecins. (Voyez le manuscrit que j'ai rapporté récemment d'Égypte pour la Bibliothèque royale, fol. 253 v.)

مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبى رئيس اليهود بمصر وقرأ عليه شيأ واقام عنده مدة قريبة وسأله اصلاح هيئة ابن افلح الاندلسى فانها محبته من سبتة فاجتمع هو وموسى على اصلاحها وتحريرها وخرج من مصر الى الشام ونزل حلب واقام بها مدة وتزوج الى رجل من يهود حلب يعرف بابى العلا كاتب دار ذكا وسافر عن حلب تاجرًا الى العراق ودخل الهند وعاد سالمًا واثرى حاله [و] ترك السفر واخذ فى التجارة واشترى ملكا قريبا وقصده الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين وخدم فى اطبّاء الخاص فى الدولة الظاهرية بحلب وكان ذكيا حاد الخاطر وكانت بيننا وبينه مودّة طالت مدتها وقد شكا الىّ يوما امره وقال لى ابنتان واخشى عليهما من مشاركة السلطان لهما فى الميراث واودّ ان يكون لى ولد ذكر فذكرت له شيئًا منقولا من اقوال بعض الحكماء فى التحيّل على طلب الولد الذكر عند النكاح فقال اريد عمل ذلك وكان قد تزوّج امرأة اخرى غير الاولى بحكم موت الاولى وبعد مدة اخرى انها قد علقت وقد فعلت قال (sic) ما قلته لى ثم انها كما شاء الله ولدت ولدًا ذكرًا فجاءنى وقد طار سرورا ثم بعد مدة بلغنى (ان) ام الولد ادخلته الحمام واكثرت عليه الماء

الجبار فهلك فادركه لذلك امر منزعج ولما اجتمعت به معزيا له هوّنت عليه ما جرى وقلت له اصبر وارجع العمل ففعل وعلقت فجاءت بولد ذكر سماه عبد الباق وعاش ثم انه ترك ما قلته له فعلقت وجاءته بابنة فلام نفسه على ترك ما ذكرته له وعاود بعد مدة ففعل ذلك فجاءته بذكر فقال لا انكر بهذا صحة ما يقال بالتجربة فقد استمرّ هذا عندى حتى لا انكره وقلت له يوما ان كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من خارج بعد الموت فعاهدنى على ان تأتينى ان متَّ قبلى وآتيك ان متُّ قبلك فقال نعم ووصيته ان لا يغفل ومات واقام سنين ثم رأيته فى النوم وهو قاعد فى عرصة مسجد من خارجه فى حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من النصفى فقلت له يا حكيم الست قررت معك ان تأتينى لتخبرنى بما لقيت فضحك وادار وجهه فامسكته بيده وقلت له لا بد ان تقول لى ما ذا لقيت وكيف الحال بعد الموت فقال لى الكلى لحق بالكل وبقى الجزءى فى الجزء وفهمت عنه فى حاله كأنه اشار الى ان النفس الكلية عادت الى عالم الكل والجسد الجزءى بقى بالجزء وهو المركز الارضى فتعجبت من بعد الاستيقاظ من لطيف اشارته نسأل الله العفو عند العود الى البارى سبحانه عز وجل وتوفى

الحكيم بحلب في العشر الاول من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين وستمائة

Aboul'hadjâdj Yousouf ben-Ya'hya ben-Ishâk al-Sabti al-Maghrebi, habitant d'Alep, était connu sous le nom de famille d'Ibn-Schim'oun, dérivé de son dixième ou neuvième aïeul. Ce Yousouf était un médecin des habitants de Sabta[1], ville grande et populeuse dans le pays de Maghreb, sur les côtes de la Méditerranée. Son père avait exercé, dans cette ville, quelque métier vulgaire; Yousouf s'y était appliqué avec ardeur[2] à la philosophie, dans laquelle il avait acquis une instruction solide. Il s'était occupé aussi des sciences mathématiques avec beaucoup de succès, et elles étaient toujours présentes à son esprit lors d'une discussion. Quand les Juifs et les Chrétiens furent forcés, dans ces pays, d'opter entre l'islamisme et l'exil, il cacha sa religion; mais, dès qu'il put se déplacer, il chercha le moyen de se rendre en Égypte. Y ayant réussi, il partit, emportant sa fortune, et, arrivé à Misr, il alla trouver Mousa ben-Maïmoun de Cordoue, qui y était le chef des Juifs. Il étudia sous sa direction et resta quelque temps auprès de lui. Il lui demanda de corriger l'Astronomie d'Ibn-Afla'h d'Andalousie[3], qu'il avait apportée avec

[1] Dans le manuscrit du *Tarîkh al-'hocama*, comme dans l'édition d'Aboulfaradj, on lit فارس *Fâres*. Comme il n'existe, dans le Maghreb, aucune ville de ce nom, Pococke a pensé qu'il faut lire قادس *Kâdes* (Cadix). Joseph serait donc né et au ait été élevé à Cadix, d'où il se serait transporté plus tard à Ceuta. Mais, dans ce cas, il y aurait une lacune dans le récit d'Al-Kifti; j'ai donc préféré substituer le nom de سبتة *Sabta*, que j'ai trouvé dans l'un des manuscrits d'Aboulfaradj (ancien fonds, n° 136, A).

[2] Le manuscrit porte ببلاده, ce qui ne s'accorde pas avec بهمة. J'ai écrit بجلادة, comme le portent trois manuscrits d'Aboulfaradj et l'édition de Pococke.

[3] C'est Abou-Mohammed Djâber ben-Afla'h de Séville, ابو محمد

lui de Sabta, et ils s'occupèrent ensemble, lui et Mousa, à rectifier cet ouvrage et à en donner une édition correcte. Ayant quitté l'Égypte, il se rendit en Syrie et s'établit à Alep. Après y être demeuré quelque temps, il s'allia par mariage avec un juif d'Alep, nommé Aboul'alâ, contrôleur de la boucherie juive [1]. Puis il partit d'Alep comme négociant, se rendant en

جابر بن افلح الاشبيلي, qui florissait vers la fin du xi[e] siècle. Maïmonide avait été lié, en Espagne, avec le fils d'Ibn-Afla'h (*Guide*, 2[e] part. ch. IX). Le كتاب الهيئة (livre d'astronomie), dont on parle ici, est un abrégé de l'Almageste, dont cependant il s'écarte dans plusieurs points importants. À la bibliothèque de l'Escurial, il existe deux exemplaires de cet ouvrage ; l'un étant incomplet au commencement et l'autre à la fin, Casiri en a fait, par erreur, deux ouvrages différents. (Voyez Casiri, t. I, p. 345, n° 905; et p. 367, n° 925). L'ouvrage d'Ibn-Afla'h fut traduit en hébreu par R. Jacob ben-Machir; cette traduction, fort inexacte, a été corrigée, sur l'original arabe, par R. Samuel ben-Iehouda ben-Meschullâm de Marseille, en 1336. La Bibliothèque royale en possède plusieurs exemplaires (fonds de l'Oratoire, n[os] 164, 165, 181). En comparant cette traduction hébraïque avec les deux notices de Casiri, j'ai pu me convaincre que les deux manuscrits de l'Escurial ne renferment qu'un seul et même ouvrage. Le n° 905 commence par les mots ولنبدا بشرح الاسماء ; ici la préface manque, et nous avons le commencement du premier livre, qui est en hébreu נתחיל לבאר השמות. Le manuscrit finit par les mots في هذين البرجين ; c'est la fin du neuvième et dernier livre, en hébreu : בשני המזלות האלו. Le n° 925, incomplet à la fin, commence, selon Casiri, par ces mots : فان الله تعالى شرف نوع الانسان وفضله على جميع الحيوان ; c'est le commencement de la préface : הנה האל יתעלה הגדיל מין האדם והגדיל מעלתו על כל מיני בעלי חיים.

[1] J'ai traduit دار ذكاء par *la boucherie juive*. Selon les dictionnaires, le verbe ذكا, à la première et à la deuxième conjugaison, a, entre autres sens, celui de *mactavit, jugulavit*. Le Maronite Gabriel

Irâk, et il entra dans l'Inde. Étant revenu sain et sauf et s'étant créé une position opulente, il renonça aux voyages et se mit à faire le commerce. Il acheta un bien près (de la ville d'Alep); on se rendait auprès de lui pour puiser de l'instruction, et il donnait des leçons à une multitude de gens qui demeuraient dans le pays ou qui s'y trouvaient temporairement.

Far'hât, dans son abrégé du Kamous (manuscrit du fonds Asselin, n° 712), dit avec plus de précision : والتذكية والذكا ذبح القرابين في عهد موسى « Le verbe ذكا I et II signifie : *égorger les sacrifices selon le précepte de Moïse,* » ou plutôt, *tuer les animaux selon le rit mosaïque.* Je ne doute pas que le mot ذكا, pris dans ce sens, ne soit un mot chaldaïque arabisé; דְכֵי ou דְכְיָא (en syriaque, ܕܟܐ, ܕܟܝܐ), qui signifie *pur,* désignait, dans le langage des Juifs d'Orient, *la viande d'un animal pur tué selon les rits et ayant les conditions requises de santé*, ce que les Juifs appellent plus généralement כָּשֵׁר opposé à טְרֵפָה (bête déchirée) *ce qui n'a pas été tué selon les rits.* Dans le livre إفحام اليهود de Samuel ben-Iehouda ben-'Abbâs, dont nous avons parlé plus haut, et dont il existe un fragment à la Bibliothèque royale, nous trouvons le passage suivant (ms. de Saint-Germain-des Prés, n° 214, fol. 61 v.) :

واما فقهاؤهم فانهم اختلقوا من انفسهم هذيانات وخرافات
تتعلق بالريه والقلب وقالوا ما كان من الذبائح سليمًا من هذه
الشروط فهو دخيا وتفسير هذه الكلمة طاهر وما كان خارجا
عن هذه الشروط فهو طريفا وفسروا هذه الكلمة حرام

Leurs docteurs ont inventé d'eux-mêmes des absurdités et des folies au sujet du poumon et du cœur, et ils disent que tout animal égorgé qui a telles conditions de santé est *dakhya* (דכיא), c'est-à-dire *pur,* et ce qui est sorti de ces conditions est *teréfa* (טרפה), mot auquel ils ont prêté le sens de *défendu.*

Tout ceci, il me semble, peut complétement justifier le sens que j'ai donné aux mots دار ذكاء.

Il servait parmi les médecins privés de la cour de Dhaher[1] à Alep; il était plein de génie et d'un esprit pénétrant.

Il exista entre moi et lui une amitié qui dura longtemps : Un jour il se plaignit à moi en disant : « j'ai deux filles et je « crains que le Sultan ne prenne un jour sa part de leur hé« ritage; je désire beaucoup avoir un enfant mâle. » Je lui indiquai quelque chose qu'on rapporte, de la part d'un certain médecin, comme un moyen à employer, dans l'acte de la génération, pour avoir un enfant mâle, et il me dit qu'il voulait le faire. Il avait alors épousé une seconde femme, la première étant morte. Après quelque temps elle conçut : « j'ai « fait, me dit-il, ce que tu m'as indiqué. » Ensuite, avec la volonté de Dieu, elle accoucha d'un garçon, et il vint me l'annoncer, transporté de joie. Quelque temps après, j'appris que l'enfant était mort, la mère l'ayant placé dans un bain où elle avait mis trop d'eau chaude. Yousouf en fut vivement agité. M'étant rendu auprès de lui pour le consoler, je le tranquillisai sur ce qui était arrivé : « Patience, lui dis-je, « fais de nouveau (ce que je t'ai dit). » Il le fit, et sa femme, étant devenue enceinte, mit au monde un garçon, à qui il donna le nom de 'Abd-al-Bâki et qui vécut. Ensuite il négligeait ce qui je lui avais dit, et sa femme, étant encore devenue enceinte, donna le jour à une fille; il se reprochait alors d'avoir négligé le moyen que je lui avais indiqué. Plus tard il l'employa de nouveau et sa femme lui donna un fils : « Je « ne puis le nier, me dit-il alors, l'expérience m'a démontré « la vérité de ce qu'on dit, et ce moyen m'a réussi trop sou« vent pour que je puisse encore me montrer incrédule. »

Un jour je lui dis : « Si l'âme est immortelle et que par là « elle connaisse, après la mort, l'état de tout ce qui existe en « dehors d'elle, fais un pacte avec moi, que tu m'apparaîtras

[1] C'est le roi Al-Dhaher Ghâzi (الظاهر غازى), qui, après la mort de son père, le célèbre Sala'h-eddîn, était devenu prince souverain d'Alep, et qui mourut en 613 (1216). (Voyez Aboulfaradj, p. 437.)

« si tu meurs avant moi, et que je t'apparaîtrai si je meurs « avant toi. » Je le veux bien, me dit-il, et je lui recommandai de ne pas négliger (sa promesse). Mais, étant mort, il se fit attendre quelques années. Enfin je le vis pendant le sommeil; il était assis dans la cour d'une mosquée, au dehors (du temple), dans une enceinte à lui, et il portait de nouveaux vêtements blancs d'étoffe de Nasaf[1]. « Docteur, lui dis« je, ne sommes-nous pas convenus que tu viendrais auprès « de moi pour me faire connaître ce qui t'est arrivé ? » Il détourna son visage en riant; je le saisis par la main et je lui dis : « Il faut absolument que tu me dises ce qui t'est arrivé « et comment on se trouve après la mort. — L'*universel*, me « répondit-il, s'est attaché à l'*univers*, et le *partiel* est resté « dans la *partie*. » Je compris aussitôt ce qu'il voulait dire, savoir : que l'âme (qui est) *universelle* était retournée au monde *universel*, tandis que le corps (qui est) *partiel* était resté dans la *partie*, qui est le centre de la terre. Après m'être réveillé, je fus étonné de cette indication ingénieuse. [Nous demandons à Dieu de nous pardonner, lors de notre retour vers le Créateur, auquel (nous donnons) louange et gloire.] Le docteur décéda à Alep, dans la première dizaine de dzi'l-'hidjé de l'an 623 (fin de novembre 1226).

Dans un autre endroit, où Al-Kifti parle du philosophe Al-Rocn 'Abd-al-Salâm[2], dont les ouvrages furent publiquement brûlés à Bagdad, il mentionne aussi notre Joseph, qui fut présent à cet *auto-da-fé*, auquel présidait le prédicateur 'Obéid-Allah al-Téimi, surnommé Ibn Almarestaniyya, et nous pou-

[1] Le mot النسفي me paraît désigner une étoffe fabriquée dans la ville de *Nasaf* ou *Nakhscheb*, dans la Transoxane. (Voyez, sur cette ville, Wilken, *Hist. Samanidarum*, p. 220.)

[2] *Tarîkh al-'hocama*, pag. 193; comparez Aboulfaradj, pag. 451 et 452.

vons, par ce passage, fixer l'époque à laquelle Joseph fit son voyage dans l'Irâk. Voici le passage en question :

اخبرنى الحكيم يوسف السبتى الاسرائلى قال كنت ببغداد يومئذ تاجرًا وحضرت المحفل وسمعت كلام بن المارستانيه وشاهدت فى يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يشير الى الدائرة التى مثل بها الفلك وهو يقول وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصمّاء والمصيبة العمياء وبعد تمام كلامه خرقها والقاها الى النار فاستدللت على جهله وتعصبه اذ لم يكن فى الهيئة كفر وانما هى طريقة الى الايمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما احكمه ودبره واستمر الركن عبد السلام فى السجن معاقبةً على ذلك الى ان افرج عنه فى يوم السبت رابع عشر شهر ربيع الاول سنة تسع وثمانين وخمسماية

Le docteur Yousouf al-Sabti, israélite, me raconta ce qui suit: « Je me trouvais alors à Bagdad pour mon commerce; « je fus présent à cette assemblée et j'entendis le discours « d'Ibn-al-Marestaniyya. Je vis, dans sa main, l'ouvrage d'as- « tronomie d'Ibn-al-Haïtem[1]; en montrant le cercle par lequel « cet auteur a représenté le globe céleste: Voici, dit-il, l'im- « mense malheur, l'inexprimable désastre, la sombre cala- « mité! Et, après avoir terminé son discours, il déchira le « livre et le jeta au feu. Je reconnus par là son ignorance et « son fanatisme, vu qu'il n'y a, dans l'astronomie, aucune im-

[1] Sur Ibn-al-Haïtem, voyez Casiri, t. I, p. 414 et suiv.

piété ; bien au contraire, elle est un chemin (pour parvenir) « à la foi et à la connaissance de Dieu, le Très-Haut, dans ce « qu'il a décrété et disposé. » Al-Rocn 'Abd al-Salâm (ajoute al-Kifti) resta dans la prison, pour sa punition, jusqu'à ce qu'il en fût délivré le samedi 14 du mois de rebi'a-al-awwal de l'an 589 (20 mars 1193).

Al-Kifti ne nous dit pas combien de temps 'Abd-al-Salâm était resté en prison; mais nous pouvons conclure d'un passage de l'historien Dzéhebi (qui mentionne 'Abd-al-Salâm parmi les hommes célèbres morts en 611 de l'hégire), que *l'auto-da-fé* eut lieu en 588 (1192)[1]. Ce fut donc dans le courant de cette année, que Joseph ben-Iehouda se trouva à Bagdad.

Cette date s'accorde parfaitement avec les données que nous pouvons recueillir dans les auteurs juifs. Iehouda al-'Harizi, en parlant d'Aram-Soba (Alep) et de ses célébrités, s'exprime ainsi[2] :

ומלבד נועם מדות קהליה • וחמודות אציליה • בא אליה זה
שלשים שנה מושיע ורב • מארץ מערב • הוא החכם רבי יוסף
המערבי חכמתו כקוהלת • ושכלו כגחלת • ולשונו אש אוכלת •

Outre les aimables qualités de ses congrégations et les grâces de ses nobles, il y est venu, *il y a trente ans*, un sauveur, un grand homme du pays de Maghreb ; c'est le savant Rabbi Joseph al-Maghrebi, dont la sagesse est semblable à celle de Kohéleth (l'Ecclésiaste), dont l'esprit est comme une braise ardente et la langue une flamme dévorante.

[1] Voyez ms. arabe de la Bibliothèque royale, ancien fonds, n° 753, fol. 187 v.

[2] Tha'hkemoni, quarante-sixième séance, édition d'Amsterdam, fol. 65 r.

Al-'Harizi se trouva à Jérusalem en 1217[1]; il n'y resta qu'un mois, et, après un court séjour à Damas, il se rendit à Alep[2]. Ainsi, l'arrivée de Joseph à Alep a dû avoir lieu, au plutôt, vers l'an 1187. Après y avoir séjourné un certain temps, il se maria, et, au bout de quelques années, il entreprit son voyage dans l'Irâk. Il avait eu d'abord l'intention d'ouvrir une école rabbinique à Bagdad; mais son illustre maître Moïse ben-Maïmoun l'en dissuada; du moins, il ne voulait pas que Joseph se fît payer ses leçons et il l'engagea à ne pas négliger son commerce qui lui assurait une position indépendante. La lettre dans laquelle Maïmonide parle de ce voyage est datée, dans un manuscrit[3], du commencement de mar'heschwân, 1503 de l'ère *des contrats*, ou des Séleucides (octobre 1191); mais comme dans cette même lettre Maïmonide parle aussi du traité *sur*

[1] Dans une élégie sur Sion et Jérusalem, insérée dans la vingt-huitième séance du Tha'hkemoni, fol. 45, on lit ce distique :

זֶה לָהּ שְׁנוֹת אֶלֶף וְעַל־מֵאָה וְאַרְ־
בָּעִים שְׁמוֹנֶה מְנוּחָהּ גָּלְתָה

Voici onze cent quarante-huit ans qu'elle (la nation) fut exilée de sa demeure.

Selon le calcul des Juifs, la destruction de Jérusalem tombe dans l'année 3829 de la création, ou l'an 69 de l'ère chrétienne. (C'est ainsi que, selon Maïmonide, קדוש החדש, XI, 16, l'an du monde 4938 correspond à l'an 1109 de la destruction.) Nous aurions donc 1148+69=1217.

[2] Cinquantième séance, fol. 74 v.

[3] C'est le manuscrit de Mordechaï Tama, dont nous avons parlé ci-dessus, p. 9, note 1.

la résurrection des morts qu'il se proposait d'écrire *prochainement*, il doit y avoir, dans la date de la lettre, une erreur de copiste, car le traité en question est daté (dans les différentes éditions et dans les manuscrits) de l'an 1502 des contrats. Quoi qu'il en soit, la lettre a été écrite vers cette même époque (1190-91), ce qui s'accorde avec la présence de Joseph dans l'affaire de 'Abd al-Salâm, en 1192.

Comme la lettre dont nous venons de parler est mutilée dans la version hébraïque, nous en donnons ici la dernière partie, dans laquelle il est question du voyage de Joseph, et qui nous fournit, en outre, quelques détails curieux sur Maïmonide; le traducteur hébreu l'a presque entièrement supprimée. Après avoir parlé, avec beaucoup de blâme, d'un traité sur la résurrection des morts, composé par le chef de l'académie (ראש ישיבה) de Bagdad, Maïmonide y continue en ces termes [1]:

وقد وصلنى كتاب من اليمن بمثل ما ذُكر وجاوبتهم
ولكن هؤلاء اشكل عليهم העולם הבא בימות המשיח مع
كوننا بيّنّا فى פרק חלק ما بيّنّاه وصرحنا فى هذه المواضع
وعددنا بحصر عدد שאין להם חלק לעולם הבא ومن
جملتهم הכופר בתחית המתים وكيف يتوهم احد من

[1] Le manuscrit étant fort incorrect, nous avons été obligé de nous permettre quelques corrections du texte; mais, comme elles portent presque toutes sur des mots peu importants, nous ne jugeons pas nécessaire de les relever.

سالمى العقول ان هذه قاعدة لا يعتقدها من يعتقد דת ישראל مع شهرة ذلك وبرهانه والعجب من قول السائلين وقول المجيب وكذلك قول الحضرة انه لا ينبغى ان تتأوّل نصوص ال-מקרא التى جاءت فى תחית המתים فمن هو الذى يتأوّل ذلك ومن تعرّض لهذا وبالجملة ساولف فى ذلك مقالة هى تصلك قريبًا بخطى وقد وجهت لك من الدلالة ستة كراريس اخذتها من عند الغير وهى تمام الجزء الاول وقد شككت هل وجهت لك للصدر الذى لحقه بها ام لا ولذلك وجهته لك الآن وما نسخها الا الديّان ال-חסיד ابو المحاسن فشحّ بها ولا تضيّعها لأن لا اتأذى من ال-גוים ورשעי ישראל كثيرون واما ما ذكرته من الرواح لبغداد فقد بُحتك انّ تفتح מדרש وتعلّم وتفتى مع الدوام على حفظ ال-חבור لكن اخاف ان تطرا عليك شرور دائمًا معهم فلا يحصل عليك غاية غير على الشرور وايضا اذا لزمت التعليم تعطّل تجارتك والاخذ منهم لا اشير به بل درهم واحد من الحياكة او الخياطة او النجارة على جهة الاجارة احبّ علىّ من רשות رأس ال-גולה وان اشتغلت معهم تضيع وان اخذت منهم تهون ورايي هو ان تجعل كدّك التجارة وقرآة الطب مع الاشتغال בתלמוד תורה حقيقة ولا تدرس الا הלכות ال-רב

ז״ל وتطابقها بال-חבור واذا وجدتم اختلافًا تعلموا ان نظر ال-תלמוד يودى الى ذلك فتنكشفوا مواضعه وان افنيت الزمان بال-פירושים وפירושי تعقيدات ال-גמרות فتلك الامور التى ارحنا منها تلف الزمان وقلة الفائدة وايش ما عولت عليه عرّفنى والله يسدد لحضرة لاحسان الطريق واعلمك ان قد حصلت لى شهرة عظيمة جدًّا فى الطب عند الكبراء مثل قاضى القضاة والامراء ودار الفاضل وغيره من روساء البلد ممن لا ينال منه شىء اما العوام فانّى ارتفع عنهم ولا يجدون لى سبيلا فكان هذا داعيا لتلاف النهار دائما فى القاهرة فى زيارة المرضاء واذا جئت مصر فعييت ان اقدر فى بقى النهار مع الليل ان اطلع من كتب الطب ما احتاج اليه لانك تعلم طول هذه الصناعة وصعوبتها عند من له دين وتحقيق ويريد ان لا يقول شيًّا الا وهو يعلم له دليلا واين قيل ووجه القياس فى ذلك وكان هذا داعيًا انى لا اجد ساعة لنظر شىء من امور شرعية ولا اقرأ الا يوم السبت فقط واما سائر العلوم فلا نجد وقتًا لنظر شىء منها وقد تأذيت كثيرًا جدًّا من هذا الباب ووصلنى فى هذه المدة كل ما الّفه ابن رشد فى كتب ارسطو الا الحسّ والمحسوس ورايت صوابه صوابا حسنا وما وجدت فرغة الى الآن لمطالعة جملة

كتبه *** ولا تقطع عنى كتابها فليس لى انيس اعظم منها
واذا وصل ابن المشاط من الهند فاحسبها حسابها على
ما ذكرت واصحابنا يقرءوك السلام جميعا والشيخ ابو المعالى
واخوه وولدنا ابو الرضا وكل من فى دارى احرار وجوار
عم الله سارّون بسماع ما يُسِرّ من اخبارها داعون بدعوة
جمع الشمل بها على ما نوثره وتوثره وتبلغ افضل سلامى
للشيخ الجليل الديّن الوريع الثقة الامين כ׳נ׳ק׳ רבי יאשיה
התלמיד הותיק תפארת הכהנים ועזם שׂצו׳ جميعها وكذلك
توصل افضل سلامى لولده زاد الله فى قرة عينه به יראה
זרע יאריך ימים وان كان النهى الشرعى قد تقدم وقيل
אין שואלין בשלום אשה כלל لكن الدعا لم يمنع אתה שלום
וביתך שלום וכעת חיה ולשׂרה בן ושלומכם ירבה ויגדל
כחפצכם וכחפץ הכותב משה בר׳ מימון ז׳ל فى اول شهـر
مرحشوان אתקג׳ לשטרות ·

Il m'est arrivé une lettre du Yémen sur un sujet de même nature[1], et je leur ai fait une réponse; mais ces gens ont confondu le *monde futur* avec les *temps du Messie*, quoique nous nous soyons expliqués là-dessus dans le chapitre *'Hélek*[2],

[1] Maïmonide reçut cette lettre dans le courant de l'année 1500 des contrats, c'est-à-dire en 1189. (Voyez l'introduction de son traité sur la résurrection des morts.)

[2] Maïmonide veut parler de l'introduction que, dans son commentaire sur la Mischnah, il a placée en tête du dixième chapitre du traité *Synhedrín*. Cette introduction a été publiée en arabe, avec

et que nous ayons clairement exposé les passages (qui s'y rapportent). Nous avons énuméré ceux qui n'ont pas de part au monde futur et nous avons compté, parmi eux, celui qui nie la résurrection des morts. Comment quelqu'un qui a une saine raison peut-il penser qu'on puisse ne pas croire à ce principe lorsqu'on croit à la religion israélite, puisque c'est là une chose bien connue et démontrée par des arguments? Je m'étonne des paroles de ceux qui ont fait la question et de celui qui a répondu; je m'étonne également de ce que tu as dit toi-même, savoir: qu'il ne fallait pas *interpréter* les textes de l'Écriture qui parlent de la résurrection des morts. Qui est-ce donc qui les *interprète?* qui a jamais abordé une pareille chose? En somme, je vais composer, sur ce sujet, un traité que tu recevras prochainement écrit de ma propre main[1].

Je t'envoie du Guide six cahiers, que j'ai empruntés d'une autre personne, et qui complètent la première partie. J'étais dans le doute si je t'avais envoyé, ou non, l'introduction que j'y joins; c'est pourquoi je te l'envoie maintenant. Le pieux juge Aboul-Ma'hasen est le seul qui ait copié ces cahiers; ainsi tu en auras bien soin et tu ne les égareras pas, pour qu'il

une traduction latine, par Pococke, dans la *Porta Mosis*, pag. 133 et suiv.

[1] C'est le Traité sur la résurrection des morts, que nous possédons en hébreu, traduit de l'arabe par R. Samuel ibn-Tibbôn. L'original arabe de Maïmonide n'existe, que je sache, dans aucune des bibliothèques de l'Europe. R. Tan'houm de Jérusalem le mentionne dans la préface de son Dictionnaire rabbinique المُرشد (ms. de la biblioth. Bodl.) sous le titre de مقالة תחית המתים, et il en cite cette phrase :

لو امكننى ان اجعل فقه الشريعة جميعه فى פרק אחד لما
جعلته فى שני פרקים

S'il m'eût été possible de mettre toute la jurisprudence de la loi dans un seul chapitre, je n'en aurais pas fait deux.

ne m'arrive aucun mal de la part des non-israélites; car les impies d'Israël sont nombreux aussi [1].

Quant à ce que tu me dis du voyage à Bagdad, je te laisse

[1] Ceci paraîtrait confirmer ce que dit 'Abdallatif, qui visita l'Égypte vers cette même époque, savoir que Maïmonide avait sévèrement défendu de copier le Guide autrement qu'en caractères hébreux (voyez *Relation de l'Égypte*, p. 466), ne voulant pas qu'il fût lu par les musulmans. Néanmoins, il paraît certain qu'on en fit bientôt des copies en caractères arabes. (Voyez la lettre de R. Samuel ibn-Tibbôn à Maïmonide, *Lettres de Maïmonide*, fol. 12 v.) 'Abdallatif dit lui-même avoir lu le Guide, et il justifie, par son jugement sévère, les craintes de Maïmonide. Plus tard, le Guide était lu par les savants arabes, tant chrétiens que musulmans. Dans un ouvrage de théologie chrétienne, intitulé ترياق العقول, par le prêtre copte Raschîd Aboul-Khéir, on trouve plusieurs citations de la troisième partie du Guide, ayant rapport aux Sabiens; mss. arabes, ancien fonds, n° 97 et 103 A, vers la fin. Un auteur musulman de Perse, Mo'hammed Aboubecr ben Mo'hammed al-Tebrizi (ou, comme l'appelle Moïse de Narbonne, Mo'hammed ben-Zacariyya) écrivit un commentaire sur les vingt-cinq propositions que Maïmonide a placées en tête de la deuxième partie du Guide. (Ce commentaire, traduit en hébreu a été imprimé à Venise, en 1574, à la suite des questions adressées par R. Saul Cohen à Isaac Abravanel; selon Moïse de Narbonne, il fut traduit par Isaac ben-Nathan de Xativa.) R. Siméon Dourân dit dans son *Maghen Abôth* (fol. 74 v.), en parlant des musulmans :

ושמעתי פקחיהם אומרים כי הרמבם צדק בכל מה שכתב
בספר מורה זולתי בענין הנבואה

J'ai entendu dire à leurs sages que Maïmonide avait raison dans tout ce qu'il avait écrit dans le Guide, excepté au sujet de la *prophétie*.

Les manuscrits arabes du Guide qui existent encore maintenant sont généralement écrits en caractères hébraïques. Dans un manuscrit arabe qui renferme quelques traités de théologie chrétienne, j'ai découvert des débris considérables d'une copie fort ancienne du Guide, écrite en caractères arabes, et qui paraît remonter au XIII° siècle. (Voyez ms. ar. de la Bibliothèque royale, ancien fonds, n° 95.) Dans cette copie, les citations bibliques sont traduites en arabe.

libre d'y ouvrir une école, de faire des leçons et de donner des décisions légales en continuant toujours de te conformer à l'ouvrage[1]. Mais je crains que tu n'aies constamment de nouveaux désagréments avec eux et que tu n'arrives à ton but qu'avec beaucoup de mal. En outre, si tu t'appliques à l'enseignement, tu anéantiras ton commerce, et je ne te conseillerais pas d'accepter quelque chose d'eux ; bien plus, une drachme gagnée, comme salaire, par la profession de tisserand, de tailleur ou de charpentier, m'est plus agréable que le brevet de licence du *Chef de la captivité*. Si tu as affaire avec eux, tu perdras ; et si tu acceptes quelque chose d'eux, tu t'aviliras. Mon opinion est que tu mettes tous tes soins au commerce et à l'étude de la médecine, en t'occupant aussi de la Thorah selon la vraie méthode. Tu n'étudieras que les *Halachoth* du feu Rabbi[2], et tu les confronteras avec notre

[1] Le חבור ou تأليف, par excellence, est le célèbre abrégé du Thalmud, que Maïmonide publia sous le titre de *Mischné Thora* ou *Yad 'Hazaka* (main forte).

[2] Ce sont les *Halachôth* (constitutions), ou l'abrégé du Thalmud de R. Isaac al-Fâsi, dont Maïmonide faisait un très-grand cas, comme nous le lisons dans l'introduction de son commentaire sur la *Mischnah* ; après avoir parlé de plusieurs autres ouvrages de même nature, il ajoute (*Porta Mosis*, p. 107) :

وال־הלכות التى عمل الرب المعظم רבינו יצחק זצ״ל اغنت
عن تلك كلها لأنها جامعة لجميع فوائد القطوعات والاحكام
المحتاج اليها فى زماننا هذا اعنى زمان ال־גלות وقد بين
فيها جميع الاغلاط التى وقعت لمن قبله فى قطوعاته ولا نُعى
عليه فيها الا הלכות يسيرة لا تنتهى عشر بوجه

Les *Halachôth* composées par l'illustre docteur R. Isaac, d'heureuse mémoire, rendent superflues toutes les autres ; car elles renferment toutes les décisions et règlements utiles dont on peut avoir besoin dans ce temps, je veux dire le temps de l'exil. Il y a révélé toutes les erreurs que ses prédécesseurs ont commises dans leurs décisions, tandis qu'on ne peut critiquer

ouvrage. Si vous trouvez quelque divergence, vous saurez que c'est l'examen du Thalmud qui amène à cela, et vous tâcherez de découvrir les endroits ; mais si tu passes le temps avec les commentaires et avec l'explication des obscurités de la *Guemara*,.... ce sont là des choses dont nous n'avons retiré qu'une perte de temps et peu de profit. Quel que soit le parti que tu prennes, fais-le moi connaître, et puisse Dieu te diriger pour te faire trouver la bonne voie.

Je te fais savoir que j'ai acquis, dans la médecine, une très-grande réputation auprès des grands, tels que le *kadhi al-kodhah* (grand juge), les émirs, la maison d'Al Fâdhel[1]

dans les siennes qu'un petit nombre de *Halachôth*, qui ne se monte pas même à dix.

[1] C'était le vézir et ami de Sala'h-eddîn, le célèbre kâdhi Al-Fâdhel 'Abd-al-Ra'hîm ben-'Ali, surnommé *Al-Béisâni*, parce que son père avait été kâdhi de *Béisân*. Né à Ascalon au mois de djomadi II 529 (avril 1135), il était du même âge que Maïmonide, auquel il donna son amitié, et dont il se fit le Mécène; il mourut au mois de rebi'a II 596 (janvier 1200). On trouve les détails de sa vie dans le Dictionnaire biographique d'Ibn-Khallicân et dans le grand ouvrage de Makrizi, t. III, à l'article المدرسة الفاضلية. — Ce que Maïmonide dit ici de la grande réputation qu'il avait acquise comme médecin est confirmé par un grand nombre d'écrivains arabes. Il serait inutile de reproduire ici les témoignages déjà connus de 'Abdallatif, d'Al-Kifti (Casiri, I, 293) et autres; mais nous ne pouvons nous empêcher de citer quelques vers du kâdhi Al-Sa'îd ben-Sena-Almoulc. Voici en quels termes ce grand personnage musulman daigna célébrer la science du médecin juif Abou-Amrân (Maïmonide) :

اری طِبَّ جالینوس للجسم وحدَهُ   وطبَّ ابی عمران للعقل والجسم
فلو انه طَبَّ الزمان بعلمه   لأبراه من داء الجهالة بالعلم
ولوكان بدر التمّ من يستطبّه   لتمّ له ما يدّعيه من التمّ
وداواه يوم التمّ مِنْ كلفٍ به   وأبرأه يوم السرار من السقم

La médecine de Gallien n'est que pour le corps seul ; celle d'Abou-'Amrân convient en même temps à l'esprit et au corps.

et d'autres des grands de la ville avec lesquels il n'y a rien à gagner. Quant aux gens du vulgaire, je suis trop haut placé pour qu'ils puissent arriver jusqu'à moi[1]. Cela m'oblige de perdre continuellement ma journée au Caire pour visiter les malades, et, quand je reviens à Misr, je suis trop fatigué pour que je puisse, pendant le reste de la journée et pendant

Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait, par son savoir, de la maladie de l'ignorance.

Fût-ce la lune elle-même qui eût recours à son art, elle obtiendrait la perfection qui lui manque.

Au jour où elle est pleine, il la guérirait des taches qui la défigurent, et il la guérirait de sa maladie au jour de la conjonction.

Ces vers sont cités, par Ibn-Abi-Oséibi'a, dans la notice qu'il donne sur Maïmonide; ils manquent dans notre manuscrit, mais nous les avons trouvés dans les extraits que M. Silvestre de Sacy a faits du manuscrit de Leyde, et qui sont maintenant à la Bibliothèque royale. Dzéhebi mentionne également ces vers sans les citer textuellement; en parlant de Mousa ben-Maïmoun, il dit : وقد مدحه القاضى السعيد بن سنا الملك بابيات. Ms. arabe, n° 753, fol. 185 r. (Sur le kâdhi Al-Sa'îd, on peut voir l'Abdallatif de M. de Sacy, p. 465 et p. 489, note 90.) Maïmonide faisait aussi des cours publics de médecine; Ibn-Abi-Oséibi'a dit, en parlant de son père (fol. 266 v.), qu'il suivait les leçons des principaux médecins de Misr, *tels que le réis Mousa de Cordoue, auteur des célèbres ouvrages, et d'autres médecins de la même catégorie :*

مثل الرئيس موسى القرطبي صاحب التصانيف المشهورة ومن هو في طبقته

[1] Par une lettre que Maïmonide écrivit huit ou neuf ans plus tard, le 8 tischri 1511 des contrats (30 septembre 1199), à R. Samuel ibn-Tibbôn, nous voyons que, malgré ses fonctions à la cour, il consacrait alors plusieurs heures par jour à donner des consultations à tout le monde. Tous les jours, en revenant du Caire à Fostât, il trouvait ses antichambres encombrées d'une foule innombrable où l'on voyait des musulmans et des juifs, des gens distingués et des hommes du vulgaire, des amis et des ennemis. (Voyez *Lettres de Maïmonide*, fol. 14 r. Buxtorf, préface au *Moré Nebouchîm*, p. 7.)

la nuit, étudier ce dont j'ai besoin dans les livres de médecine; car tu sais combien cet art est long et difficile pour celui qui a de la religion et de l'exactitude, et qui ne veut rien dire qu'il ne puisse appuyer d'un argument, et sans savoir où cela a été dit et de quelle manière on peut le démontrer. Il résulte de cela que je ne trouve pas une heure pour voir quelque sujet religieux et je n'en lis que le jour de sabbat. Quant aux autres sciences, je ne trouve pas le temps d'en voir quelque chose et je souffre beaucoup de cette circonstance. J'ai reçu, dans ce dernier temps, tout ce qu'Ibn-Roschd (Averroës) a composé sur les ouvrages d'Aristote, excepté le livre *du Sens et du Sensible*, et j'ai vu qu'il a rencontré le vrai avec une grande justesse; mais, jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé de loisir pour étudier tous ses écrits [1].

[1] Les termes dans lesquels Maïmonide parle ici d'Ibn-Roschd sont loin de confirmer ce que Léon l'Africain sait raconter sur les rapports qui auraient existé, en Espagne, entre ces deux hommes célèbres. (Voyez Fabric. Bibl. Gr. vol. XIII, p. 296.) On n'a cessé de répéter, sur la foi de Léon, que Maïmonide avait été le disciple d'Averroës; mais aucun document authentique ne vient à l'appui de cette assertion. Nous savons seulement que Maïmonide avait étudié en Espagne sous un disciple d'Abou-Becr ibn-al-Sayegh, autrement dit Ibn-Bâdja, الفيلسوف الفاضل ابو بكر ابن الصايغ الذى قرأتُ على احد تلاميذه (*Guide*, II, 9). Ibn-Roschd était, à la vérité, un disciple d'Ibn Sayegh; mais rien ne prouve que ce soit de lui que Maïmonide ait voulu parler. On peut remarquer, au contraire, que le nom d'Ibn-Roschd ne se trouve nulle part dans le Guide, et il n'est mentionné, par Maïmonide, que dans cette lettre, et dans celle qu'il adressa plus tard à R. Samuel ibn-Tibbôn. R. Joseph Caspi, dans son commentaire sur le Guide, intitulé עמודי כסף (Ms. hébr. ancien fonds, n° 210), fait, au sujet de la dix-neuvième proposition (au commencement de la deuxième partie), l'observation suivante :

הנה המורה ז״ל לא ראה דברי אבן רשד כי היו בזמן אחד זה במצרים וזה באנדלוס ומה שיזכור המורה הוא מאבן סינא

...... [1] Qu'elle ne me prive pas de ses lettres, car je n'ai pas d'ami qui me soit plus cher qu'elle. Quand Ibn-al-Moschât sera arrivé de l'Inde, tâche qu'elle fasse ses comptes [2] comme je l'ai indiqué. Tous nos amis te saluent bien. Le schéikh Aboul-Ma'âli, ainsi que son frère et notre fils Aboul-Ridhâ [3], enfin tous les gens de ma maison, libres et esclaves

Maïmonide n'a pas vu les paroles d'Ibn-Roschd, car ils vivaient dans la même époque, l'un en Égypte et l'autre en Espagne; ce que M. dit ici est pris d'Ibn-Sina.

Mais rien n'est plus absurde que la fable de Léon l'Africain, selon laquelle Ibn-Roschd persécuté et relégué chez les juifs (!) aurait trouvé un refuge chez son disciple Maïmonide. Almansour (Abou-Yousouf Ya'akoub), le persécuteur d'Ibn-Roschd, monta au trône en 580 (1184), lorsque, depuis plus de trente ans, le judaïsme était proscrit dans le Maghreb, et lorsque Maïmonide avait déjà passé près de vingt ans en Égypte. La vérité est qu'Ibn-Roschd fut relégué à Elisana ou Lucena, *autrefois habité par les juifs*, comme le dit plus exactement Ibn-Abi-Oséibi'a (fol. 202 v.):

ثم ان المنصور فيها بعد نقم على ابى الوليد بن رشد وامر ان يقيم فى اليسانة وهى بلد قريب من قرطبة وكان اولاً لليهود وان لا يخرج عنها

[1] Il y a ici évidemment une lacune. Nous ne saurions dire quelle est la personne dont Maïmonide parle ici dans des termes si affectueux; il se peut que ce soit la fille d'un de ses intimes amis qui avait péri dans la mer de l'Inde, et dont il parle dans une lettre inédite adressée à un certain R. Iaphet. J'ai copié cette lettre sur un manuscrit de la bibliothèque d'Oxford (fonds de Pococke, n° 74). Maïmonide y parle de la veuve de son ami et de sa fille en bas âge, qu'il avait gardées chez lui; il paraîtrait que la jeune fille se maria, plus tard, avec un habitant d'Alep. On peut aussi comparer le fragment d'une lettre adressée à Joseph ben-Iehouda, que nous publions à la suite de cette notice, sous le n° II.

[2] Dans le manuscrit, on lit ואצחאבתא חסאבתא, ce qui ne donne aucun sens; nous avons mis, par conjecture, فاخسبها حسابها.

[3] Le *Tarîkh al-hocama* nous fait connaître Aboul-Ma'âli et Aboul-

[Dieu le sait], se réjouissent d'entendre d'elle des nouvelles joyeuses et ne cessent de faire des vœux pour que sa position se rétablisse de la manière qui nous semble, à nous et à elle-même, la plus désirable. Fais agréer mes meilleures salutations à son beau-père, l'illustre, religieux et vertueux scheikh, l'homme sûr et fidèle, le très-honorable rabbi Josia, le pieux disciple, la gloire des Cohanîm et leur orgueil [que Dieu le garde!]. Tu feras de même parvenir mes meilleures salutations à son fils, par lequel Dieu veuille augmenter sa joie; *puisse-t-il voir une postérité et vivre longtemps!* Malgré la défense religieuse contenue dans cet ancien dicton: *on ne fait pas de salutation à une femme*[1], il n'est pas défendu, cependant, de lui adresser des vœux: puisses-tu être en paix et ta maison (ta femme) en paix, et puisse Sarah, au renouvellement de la saison, avoir un fils[2]! Que votre

Ridhâ, l'un le beau-frère, l'autre le neveu de Maïmonide. Voici ce qu'on lit à l'article *Mousa ben-Maïmoun* (p. 260):

وتزوّج بمصر اختًا لرجل كاتب من اليهود يُعرف بأبي المعالى
كاتب ام نور الدين على المدعو بالافضل بن صلاح الدين يوسف
بن ايوب واولدها ولدًا هو اليوم طبيب بعد ابيه بمصر وتزوّج ابو
المعالى اخت موسى فاولدها اولادا منهم ابو الرضا طبيب ساكن
عاقل يخدم آل قليج ارسلان ببلاد الروم

Il se maria à Misr avec la sœur d'un écrivain juif connu sous le nom d'Aboul-Ma'âli, et qui était secrétaire de la mère de Nour-eddîn 'Ali, nommé Al-Afdhal, fils de Sala'h-eddîn Yousouf ben-Ayyoub. Mousa eut de sa femme un fils (Ibrahim) qui aujourd'hui a succédé à son père comme médecin à Misr. Aboul-Ma'âli épousa la sœur de Mousa; il eut avec elle plusieurs enfants, dont l'un est Aboul-Ridhâ, médecin posé et intelligent, maintenant au service de la famille des Kalîdj-Arslân dans l'Asie Mineure.

[1] Thalmud de Babylone, *Kiddouschîn*, fol. 70 *v.*, *Bava Mesi'á*, fol. 87 *r.*

[2] Allusion à la Genèse, XVIII, 14, qui s'accorde bien avec le récit d'Al-Kifti, selon lequel Joseph n'avait pas de fils de sa première femme.

salut croisse et grandisse selon votre désir et selon le désir de celui qui écrit. Moïse fils de R. Maïmoun. Au commencement du mois de mar'heschwân, 1503 des contrats.

Nous avons vu que l'arrivée de Joseph à Alep eut lieu vers 1187, c'est-à-dire environ 40 ans avant sa mort; essayons de remonter plus haut dans le cours de sa vie. Ce fut de Misr qu'il se rendit directement en Syrie pour aller s'établir à Alep, comme nous le lisons dans la notice d'Al-Kifti; nous savons, par la même notice, que son séjour à Misr n'avait duré que peu de temps (مدّة قريبة) et que ce temps fut consacré principalement à des études astronomiques. La même chose est confirmée par un passage du Guide (II, 24), où Maïmonide, s'adressant à son disciple, s'exprime en ces termes :

قد علمت من امور الهيئة ما قرأته عليّ وفهمته مما تضمّنه كتاب المجسطى ولم تفسح المدة ليوخذ معك في نظر اخر

Tu sais, en fait d'astronomie, ce que tu as étudié et compris dans mes leçons, savoir ce que renferme le livre de l'Almageste; mais le temps n'était pas assez long pour te faire commencer une autre étude.

Nous savons encore que Joseph, en se rendant auprès de Maïmonide, arriva directement du Maghreb; car, au commencement de la dédicace du Guide nous lisons ces mots :

لما مثلت عندى وقصدت من اقاصى البلاد للقرآة عليّ

Lorsque tu te présentas chez moi, étant venu des extrémités des pays pour suivre mes leçons....

Admettons maintenant que Joseph ait mis quelques mois à faire le voyage de Sabta à Alexandrie, qu'il ait séjourné quelque temps dans cette dernière ville d'où il envoya à Maïmonide des poésies et des *makâmât* qu'il avait composées en hébreu, et que son séjour à Misr se soit prolongé même jusqu'à une année entière, ce qui certes, est déjà trop pour être appelé مدة قريبة, il ne pourrait, dans tous les cas, avoir quitté le Maghreb avant 1185. Or, on verra que, près de trente-neuf ans avant cette époque, les juifs avaient été expulsés du Maghreb par 'Abd al-Moumen, et Joseph n'a pu rester si longtemps dans sa patrie qu'*en cachant sa religion,* comme le dit Al-Kifti, et en se soumettant extérieurement aux pratiques de la religion musulmane. L'assertion positive d'Al-Kifti n'a pas même besoin de l'appui de notre argumentation, si l'on réfléchit que cet écrivain était l'ami intime de Joseph, et qu'il n'avait aucun intérêt à inventer un pareil mensonge; ce fut sans doute Joseph lui-même qui l'instruisit de tous les détails de sa vie passée.

Au reste, il me semble, que R. Iehouda al-'Harizi parle assez clairement de ce fait. Dans l'éloge qu'il fait de Joseph, à la fin de la cinquantième séance du *Tha'hkemoni*, nous lisons le passage suivant :

בו חִדֵּשׁ הזמן אחרי בְלוֹתוֹ נעורים · ורחץ במים טהורים · ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים· וביום טהרתו לקח לו שתי

תורים· תור התורה ותור המשׂרה אשר בו נבחרים · ובשניהם
נאוו לחייו בתורים צוארו בחרוזי השירים ·

Quand il était déjà âgé, le temps l'a rajeuni[1]; il se lava dans de l'eau pure, il se dépouilla de ses vêtements et revêtit d'autres habits[2]. Et, au jour de sa purification, il prit deux rangs[3], celui de la doctrine et celui de la grandeur, qui, par lui, ont gagné en éclat; et, occupant ces deux rangs, ses joues sont gracieuses aussi par les guirlandes (des poésies), son cou par les colliers des vers[4].

Cette tirade est pleine de jeux de mots et composée de passages bibliques détournés de leur sens primitif. Voici quel en est, à mon avis, le sens le plus simple : Joseph, arrivé déjà à un certain âge,

[1] Dans l'édition d'Amsterdam, on lit חדש זמן אחרי בלותו; la leçon que nous avons adoptée est celle d'un manuscrit (fonds de la Sorbonne, n° 236); seulement, au lieu de בך חדש, comme le porte le manuscrit, nous avons écrit בו חדש, comme l'exige le contexte. A la vérité, ces mots pourraient signifier aussi que le temps s'est rajeuni par Joseph, et que, par sa vaste érudition, le siècle a changé de face; mais, en interprétant de cette manière, on ne trouverait aucun sens plausible dans les mots וביום טהרתו, etc. J'observerai encore que les mots בו חדש commencent, dans le manuscrit, une nouvelle période, et qu'ils sont précédés de quelques vers qui manquent dans les éditions. Il y a peut-être dans ces mots une allusion à un dicton thalmudique : גר שנתגייר הרי הוא כקטן שנולד *le prosélyte est considéré comme un enfant nouveau-né.*

[2] Ces mots sont pris du Lévitique, ch. VI, v. 4; Al-'Harizi s'en sert aussi dans un autre passage où il est également question d'un changement de religion. (Voyez la troisième séance, fol. 8 r. où Al 'Harizi parle de l'apostasie du fils d'Ibn-Ezra.)

[3] Voyez Lévitique, chap. XV, v. 14, et quelques autres passages analogues. L'auteur joue sur le double sens du mot תור, qui signifie à la fois *tourterelle* et *rang*.

[4] Allusion au Cantique des cantiques, chap. I, v. 10.

se rajeunit en redevenant juif; il se purifia en se dépouillant des formes de l'islamisme et en reprenant les cérémonies judaïques. Il se distingua alors par sa vaste érudition, et occupa bientot un rang élevé parmi ses coreligionnaires; en même temps, il brillait comme poëte.

Les intimes rapports qui existaient entre Al-Kifti et le disciple de Maïmonide donnent également un grand degré de vraisemblance à ce que nous lisons dans le *Tarîkh al-'hocama*, sur Maïmonide lui-même, qui aurait été forcé, pendant quelque temps, de se faire passer pour musulman, et qui, vers la fin de sa vie, aurait été accusé en Égypte, par un théologien musulman d'Espagne, nommé Aboul-'Arab ben Mo'ïscha, pour être retourné au judaïsme après avoir ouvertement professé la religion musulmane. Avant de savoir quel était l'auteur de la *Bibliotheca philosophorum* citée par Casiri, je prenais moi-même toute cette histoire pour une fable; il me paraissait peu vraisemblable que les nombreux adversaires de Maïmonide, qui attaquaient ses ouvrages avec tant d'acharnement, n'eussent pas profité d'une pareille circonstance, pour le rendre suspect à ses coreligionnaires. Maintenant je crois que les termes positifs et explicites dans lesquels Al-Kifti parle de la conversion forcée de Maïmonide et de l'accusation portée contre lui par Aboul-'Arab, ne peuvent guère laisser de doute sur la vérité du fait, qu'Al-Kifti tenait probablement de la bouche de son ami Joseph. Si les ennemis de Maïmonide ne se sont pas

fait une arme contre lui de sa défection apparente, c'est que des milliers de juifs, dans le Maghreb, s'étaient trouvés dans le même cas que Maïmonide et Joseph ben-Iehouda, faisant semblant de professer l'islamisme et restant fidèles en secret à la foi de leurs ancêtres. Les plus fervents d'entre eux profitèrent de la première occasion favorable, pour quitter le Maghreb; Moïse et son père Maïmoun furent de ce nombre [1]. Ceux qui ne pouvaient émigrer, restaient exposés aux vexations continuelles du gouvernement des Mowa'h'hedîn ou Almohades, qui sus-

[1] Il paraît que la famille de Maïmoun, ne pouvant immédiatement se rendre en Orient, alla d'abord de Cordoue à Fez, où probablement elle n'était pas connue, et où elle pouvait, avec moins de danger, se livrer en secret aux pratiques du judaïsme. Le passage de R. Maïmoun à Fez est prouvé par la lettre qu'il écrivit dans cette ville, l'an 1471 des contrats (1160), pour consoler ses malheureux frères. Cette lettre existe dans la bibliothèque Bodléïenne. (Voyez Uri, *Catal.* p. 67, n° 364.) Encore aujourd'hui les juifs de l'empire de Maroc racontent des légendes qui rappellent le séjour de Maïmonide à Fez. Partie de Fez, la famille Maïmoun parcourut probablement une partie de l'Afrique septentrionale; ce ne fut que la nuit du dimanche 4 iyyâr 4925 (18 avril 1165) qu'elle put s'embarquer dans un port de mer d'où, après vingt-huit jours de navigation, elle arriva à Saint-Jean-d'Acre, la nuit du dimanche 3 siwân (16 mai). Elle quitta cette ville cinq mois plus tard pour se rendre en Égypte, en passant par Jérusalem. Ces détails nous sont donnés par Maïmonide lui-même dans une note citée dans le ספר חרדים de R. Eléazar Azkari, et qui se trouve aussi à la suite du commentaire inédit de Maïmonide sur le traité thalmudique *Rosch-haschschana*, que j'ai apporté d'Égypte. Là où Maïmonide parle de son arrivée à Acca, il ajoute ונצלתי מן השמד *et ainsi j'étais sauvé de l'apostasie.* Son père, R. Maïmoun, vivait encore à cette époque, et il avait fait avec lui le voyage en Orient, comme nous le voyons dans la lettre à R. Iapheth, dont nous avons parlé ci-dessus, page 32, note 1. Maïmonide, en se plaignant du silence de R. Iapheth,

pectaient la sincérité de leur foi nouvelle, et leur position était analogue à celle des *nouveaux chrétiens*, que nous trouvons plus tard en Espagne et en Portugal, et qui, toutes les fois qu'ils pouvaient se rendre dans un pays étranger et professer ouvertement le judaïsme, étaient bien reçus par les juifs, sans qu'on s'avisât de leur faire un reproche du christianisme qu'ils avaient été forcés d'embrasser dans leur patrie.

Nous citerons, à cette occasion, un passage d'un historien du Maghreb qui jette beaucoup de lumière sur la position des juifs, ou mieux des *nouveaux musulmans*, sous le règne des Mowa'h'hedîn. 'Abd-al-Wâhid, en parlant d'Abou-Yousouf-Ya'akoub, surnommé Almansour, petit-fils de 'Abd-al-Moumen, rapporte ce qui suit[1] :

dont il n'avait eu aucune nouvelle depuis de longues années, lui dit entre autres :

ועוד שמאחר שנפרדנו מת אבא מארי ז״ל ובאו כתבי התנחומין
מקצה ארץ אדום ומערב מהלך כמה חדשים ואתה לא שמת
לבך לזאת גם ארעו צרות רבות גלויות בארץ מצרים מחליים
והפסד ממון ועמידת מוסרים עלי להרגני

Et depuis que nous nous sommes quittés (en Palestine), mon père est mort; des lettres de condoléances me sont arrivées de l'extrémité des pays chrétiens et du Maghreb, à une distance de plusieurs mois; mais toi, tu n'y as fait aucune attention. De grandes et fameuses calamités sont arrivées depuis dans le pays d'Égypte, des maladies, des pertes d'argent, *et des délateurs se sont levés contre moi pour me faire mourir.*

Ces derniers mots sont importants; ils se rapportent, sans doute, à l'accusation portée contre Maïmonide par Aboul-'Arab.

[1] Abou-Mo'hammed 'Abd-al-Wâ'hid ben-'Ali al-Temimi écrivit,

وفى اخر ايام ابى يوسف امر ان يميّز اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصّون به دون غيرهم وذلك ثياب كحلية واكام مفرطة السعة تصل الى قريب من اقدامهم وبدلا من العمائم كلوتات على اشنع صورة كأنها البراذيع تبلغ الى تحت آذانهم فشاع هذا الزى فى جميع يهود المغرب ولم يزالوا كذلك بقية ايامه وصدرًا من ايام ابنه ابى عبد الله الى ان غيّره ابو عبد الله المذكور بعد ان توسّلوا اليه بكل وسيلة واستشفعوا بكل من يظنّون ان شفاعته تنفعهم فامرهم ابو عبد الله بلبسان ثياب صفر وعمائم صفر فهم على هذا الزى الى وقتنا هذا وهو سنة احدى وعشرين وستماية وانما حمل ابا يوسف على ما صنعه من افرادهم بهذا الزى وتمييزه اياهم به شكه فى اسلامهم وكان يقول لو صحّ عندى اسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين فى انكحتهم وسائر امورهم ولو صحّ عندى كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت اموالهم فيئًا

en 621 (1224) une histoire du Maghreb, intitulée كتاب المعجب فى تلخيص اخبار المغرب, qui se trouve à la bibliothèque de Leyde. Le passage que je donne ici m'a été révélé par Dzéhebi, qui le cite, avec quelques variantes, dans la biographie d'Abou-Yousouf (ms. ar. n° 753, fol. 87). Par bonheur, le manuscrit de Leyde se trouve, dans ce moment, à Paris, entre les mains de M. Reinaud, qui a eu la bonté de me le communiquer, et j'ai pu citer ce passage d'après l'original, p. 317 et 318.

للمسلمين ولكنّى متردّد فى امرهم ولم ينعقد عندنا ذمّة ليهودى ولا نصرانى منذ قام امر المصامدة ولا فى جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة انما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلّون فى المساجد ويقرئون اولادهم القرآن جارين على ملّتنا وسنّتنا والله اعلم بما تكنّ صدورهم وتحويه بيوتهم

A la fin de ses jours, Abou-Yousouf ordonna que les juifs qui étaient dans le Maghreb, se fissent connaître par une mise qui leur fût particulière à eux seuls, en portant des vêtements noirs avec des manches extrêmement larges, allant presque jusqu'aux pieds, et en mettant, en place de turbans, de gros voiles de la plus vilaine forme, qu'on aurait pris pour des housses de chevaux, et qui descendaient jusqu'au-dessous des oreilles. Ce costume se répandit parmi tous les juifs du Maghreb, et ils ne cessèrent de le porter pendant le reste de la vie d'Abou-Yousouf et dans les premiers temps de son fils Abou-'Abd-Allah. Celui-ci, enfin, le modifia, les juifs ayant fait auprès de lui toutes sortes de démarches obséquieuses, et ayant fait intervenir tous ceux dont l'intercession, à ce qu'ils croyaient, pouvait leur être utile. Abou 'Abd-Allah leur ordonna de porter des vêtements jaunes et des turbans de la même couleur; et ils portent ce costume jusqu'à notre temps, c'est-à-dire en 621 (1224).

Ce qui avait engagé Abou-Yousouf à les séparer et à les distinguer par une mise particulière, c'était son doute à l'égard de leur islamisme : « Si j'étais sûr, disait-il, qu'ils sont « de vrais musulmans, je leur permettrais de se confondre « avec les musulmans par les mariages et sous tous les autres « rapports ; si, au contraire, j'étais sûr que ce sont des infi- « dèles, je ferais tuer les hommes, je réduirais leurs enfants

« en servitude et je confisquerais leurs biens au profit des mu-
« sulmans. Mais je balance à leur égard. »

On n'accorde point chez nous de sauvegarde à un juif ni à un chrétien depuis que le pouvoir des Masmoudites[1] s'est établi, et, dans tous les pays musulmans du Maghreb, il n'existe ni église ni synagogue. Les juifs, chez nous, professent extérieurement l'islamisme; ils prient dans les mosquées et font lire le Korân à leurs enfants, se conformant à notre religion et à notre loi. Dieu seul connaît ce que cachent leurs cœurs et ce que renferment leurs maisons.

Dzéhebi, en citant ce passage de 'Abd-al-Wâ'hid, y intercale la note suivante :

ذكر تاج الدين بن حمويه انه سأل ابن عطية الكاتب
ما بال هذه البلاد يعني المغرب ليس فيها احد من اهل
الذمة ولا كنائس ولا بيع فقال هذه الدولة قامت على
رهبة وخشونة وكان للمهدى قد قال لأصحابه ان هؤلاء
الملثمين مبتدعة مجسمة مشبهة كفرة يجوز قتلهم
وسبيهم بعد ان تعرّضوا على الايمان فلما فعل ذلك
واستولوا على السلاطين بعد موت المهدى وفتح عبد
المومن مراكش احضر اليهود والنصارى وقال الستم قد

[1] On appelle ainsi les Almohades, parce que le fondateur de cette dynastie, Abou-'Abdallah Mohammed ben-Toumart, appelé le Mahdi, tirait son origine d'une peuplade berbère du nom de *Masmouda*. Comme les auteurs varient sur la prononciation du nom de بن تومرت, je ferai observer, à cette occasion, qu'il faut prononcer *Toumart*, comme le dit expressément Ibn-Khallicân. Dans les auteurs juifs, on lit tantôt הומרד, tantôt תמורה, ou תמורת; la vraie orthographe est תּוּמְרְת.

انكرتم يعنى اوائلكم بعثة النبى صلعم ودفعتم ان يكون هو الرسول الموعود به فى كتابكم وقلتم ان الذى يأتى انما يأتى لتاييد شريعتنا وتقرير ملتنا قالوا نعم قال فاين منتظركم اذًا سيما وقد زعمتم انه لا يتجاوز خمس ماية عام وهذه خمس ماية عام قد انقضت لملتنا ولم يأت منكم بشير ولا نذير ونحن لا نقرّكم على كفركم ولا لنا حاجة بجزيتكم فاما الاسلام او القتل ثم اجّلهم مدة لتخفيف اثقالهم وبيع املاكهم والتروّح من بلاده فاما اكثر اليهود فانهم اظهروا الاسلام بغتةً واقاموا على اموالهم واما النصارى فدخلوا الى الاندلس ولم يسلم منهم الا القليل وخربت الكنائس والصوامع بجميع المملكة فليس فيها مشرك ولا كافر يتظاهر بكفره الى بعد السبعماية وهو حين انتقالى عن المغرب

Tâdj-eddîn Ibn-'Hamouya raconte qu'il demanda à Ibn-Atiyya le secrétaire [1] : Comment se fait-il que, dans ces pays, (c'est-à-dire dans le Maghreb), il n'y ait pas un seul *Dzimmi* [2] et qu'on n'y trouve ni synagogues ni églises ? Cette dynastie, répondit-il, s'est levée avec rigidité et dureté. Le

[1] Ibn-Atiyya était le secrétaire d'Abd-al-Moumen. (Voyez Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España*, troisième partie, à la fin du chap. XLVI ; édit. de Paris, p. 492).

[2] On appelle *Dzimmi* (ذِمّى) les sujets non musulmans qui se trouvent sous la sauvegarde (ذِمّة) d'un gouvernement musulman : ce mot désigne particulièrement les juifs et les chrétiens.

Mahdi avait dit à ses compagnons : « Ces Molaththamîn[1] sont « des novateurs qui corporifient la divinité, des anthropomor« phites, des infidèles qu'il est permis de tuer ou de réduire « en servitude pour s'être opposés à la vraie foi. » Ceci ayant été exécuté et (les Mowa'h'hedîn) ayant pris le dessus sur les sultans, 'Abd-al-Moumen, après avoir fait la conquête de Maroc, fit venir les juifs et les chrétiens et leur dit : « N'est« ce pas que vous avez nié (c'est-à-dire vos ancêtres) la mis« sion du prophète et que vous avec refusé de croire qu'il fût « l'envoyé annoncé dans votre écriture ? N'avez-vous pas dit : « celui qui doit venir ne viendra que pour affermir notre loi « et pour consolider notre religion ? Oui, répondirent-ils. Eh « bien ! répliqua l'autre, où est donc celui que vous atten« dez ? d'autant plus que vous avez prétendu qu'il ne tarde« rait pas au delà de cinq cents ans. Voici que notre religion « a accompli ses cinq cents ans, et il ne sort de vous aucun « apôtre ni prédicateur. Nous ne saurions donc vous laisser « persister dans votre incrédulité, car nous n'avons que faire « de votre tribut ; l'islamisme ou la mort ! » Ensuite il leur fixa un terme pour qu'ils pussent se débarrasser des objets difficiles à transporter, vendre leurs immeubles et sortir de ses états. La plupart des juifs se décidèrent aussitôt à pratiquer extérieurement la religion musulmane et ils conservèrent leurs biens. Quant aux chrétiens, ils entrèrent en Espagne et le petit nombre seulement embrassa l'islamisme. Les synagogues et les cloîtres furent détruits dans tout le royaume et, jusqu'après l'an 600, c'est-à-dire à l'époque où je quittai le Maghreb, on n'y voyait ni polythéistes (chrétiens), ni aucun infidèle qui osât montrer publiquement son incrédulité.

Il résulte de ce passage, que la persécution des

[1] Les Almoravides avaient le surnom de *Molaththamîn*, parce qu'ils portaient une espèce de voile appelé *lithâm* (لثام). (Voyez D'Herbelot aux mots *molathemiah* et *morabethah*.)

juifs dans le Maghreb commença après la conquête de Maroc qui eut lieu en 541 (1146)[1]. C'est à cette même époque, que le *Schébet Iehouda* de Salomon ben-Verga fait commencer la persécution[2]. Dans toutes les villes qu'il conquit depuis cette époque, 'Abd-al-Moumen força immédiatement les juifs et les chrétiens d'embrasser l'islamisme ou de s'expatrier, et il fit massacrer ceux qui ne voulurent pas y consentir, comme nous le lisons dans les annales de Nowéiri[3]. Mais on peut conclure du passage de 'Abd-al-Wâhid, qu'on se contentait de forcer les juifs à

[1] Voyez Conde, *loc. cit.* chap. XL, p. 467.

[2] Voyez שבט יהודה, trentième persécution, éd. Amst. fol 25 r. L'auteur se trompe en faisant remonter à cette époque la fuite de Maïmonide en Égypte.

[3] ولا مشرك فى بلاده ولا كنيسة فى بقعة منها لأنه كان اذا ملك بلدًا اسلاميًّا لم يترك فيه ذمّيًّا الا عرض عليه الاسلام فمن اسلم اسلم ومن طلب المضى الى بلاد النصارى اذن له فى ذلك ومن ابى قتل فجميع اهل مملكته مسلمون لا يخالطهم سواهم

Il n'y avait pas de polythéiste dans ses pays, et, dans aucune localité, on ne voyait une synagogue; car, quand il prenait possession d'une ville musulmane, il n'y laissait aucun *dzimmi* sans lui offrir l'islamisme. Ceux qui voulaient se faisaient musulmans; ceux qui demandaient à émigrer dans les pays chrétiens en recevaient la permission; mais ceux qui refusaient étaient mis à mort. Ainsi tous les habitants de son pays étaient des musulmans, et il ne s'y mêlait aucun membre d'une autre secte. (Ms. ar. de la Bibl. roy. anc. fonds, n° 702, fol. 62 v.)

Quelques pages plus haut (fol. 59 verso), en parlant de la conquête de Tunis par 'Abd-al-Moumen (1159), Nowéiri dit de même : وعرض الاسلام لمن بها من اليهود والنصارى فمن اسلم سلم ومن ابى قتل. (Comparez les Voyages en Sicile, etc. par M. le baron de Riedesel. Paris, 1802, p. 446.)

se livrer *extérieurement* aux pratiques de la religion musulmane, sans s'inquiéter de ce qu'ils faisaient dans leurs maisons. Du moins, les Almohades ne connaissaient-ils point les procédés atroces qu'employa, plus tard, l'inquisition du Portugal. On a vu qu'Abou-Yousouf, qui suspectait la foi des nouveaux convertis, se contentait de leur faire porter un costume distinctif et de leur interdire toute alliance avec les vrais musulmans. Les juifs restèrent donc séparés des autres populations et inaperçus dans leur intérieur, où ils pouvaient librement professer le judaïsme et en pratiquer les cérémonies. Ils restèrent liés entre eux, et ils correspondaient avec les communautés juives du dehors. Nous rappellerons l'Épître adressée par Maïmoun, le père du célèbre Moïse Maïmonide, à la communauté de Fâs (Fez) où il s'était retiré[1]. Bien plus tard, Maïmonide, dans une lettre adressée d'Égypte aux docteurs de Marseille, parle d'une copie de son Épître aux juifs du Yémen (אגרת תימן), qui serait parvenue à Fâs[2]. Dans d'autres lettres inédites, le même auteur parle des lettres de condoléances qui lui arrivèrent du Maghreb à l'occasion de la mort de son père[3], et de discussions religieuses qui eurent lieu entre lui et un rabbin de *Ségelmessé*[4]. Il est donc évident que les juifs du Maghreb, musulmans au dehors,

[1] Voyez ci-dessus, page 38, note.

[2] Voyez Lettres de Maïmonide, éd. Amst. fol. 10 r.

[3] Voyez ci-dessus, page 39, note.

[4] Voyez le fragment n° II, à la suite de cette notice.

formaient en secret des communautés juives parfaitement organisées, qui échappaient à la vigilance du gouvernement, et qui trouvaient moyen de correspondre avec leurs frères dans les autres pays.

Pour en revenir à Joseph ben-Iehouda, il est impossible d'admettre qu'il fût né avant l'époque de la persécution, et encore moins qu'il fût arrivé alors à l'âge de raison pour pouvoir opter avec discernement entre l'islamisme et l'exil; car il faudrait alors supposer qu'il était du même âge, ou même plus âgé que son maître Maïmonide, et qu'il mourut âgé de plus de quatre-vingt-dix ans. Il est donc plus probable, ou plutôt il est certain qu'il naquit à une époque où le décret de 'Abd-al-Moumen était depuis longtemps en vigueur, et lorsque les juifs, dans le Maghreb, se trouvaient déjà dans la fausse position dont nous venons de parler; ce qui ne l'empêchait pas de se livrer, dès sa jeunesse, à l'étude de la Bible et de la théologie juive, et de se distinguer, même comme écrivain, dans la sphère du judaïsme, tout en pratiquant extérieurement la religion musulmane. Maïmonide s'était trouvé dans la même position : la ville de Cordoue avait été prise par les Almohades en 543 (1148)[1], lorsque Maïmonide avait tout au plus treize ans; la famille de Maïmoun a dû être forcée dès lors, avec tous les autres juifs qui ne pouvaient émigrer sur-le-champ, de faire une profession de foi musulmane, ce qui n'empêchait pas le jeune Maïmonide de faire les

[1] Voyez Conde, *loc. cit.* chap. XLII, p. 476.

plus brillantes études rabbiniques, de composer, en 1158, soit à Cordoue ou à Fez, un traité sur le calendrier judaïque [1], d'y écrire des commentaires sur plusieurs traités thalmudiques et de commencer son grand commentaire sur la Mischnah.

Par un passage *inédit* du *Tha'hkemoni*, nous apprenons que Joseph ben-Iehouda se distingua dans le Maghreb comme poëte hébreu. Nous donnons ici ce passage, d'après deux manuscrits de la bibliothéque royale; il se trouve dans la dix-huitième *makâma*, à l'endroit où il est question du poëte Moïse ben-Ezra de Grenade [2]:

[1] Ce traité, qu'il ne faut pas confondre avec le קדוש החדש (faisant partie de l'abrégé du Thalmud), se trouve dans deux manuscrits de la Bibliothèque royale, avec cette épigraphe: חבור לרמבם זל בחכמת העבור. (Anc. fonds hébr. n° 447, et fonds de l'Oratoire n° 194.) La date de 4918 (1158) s'y trouve plusieurs fois; le traité fut composé dans cette année, avant le mois de nisân, car, au premier chapitre du deuxième livre, on lit: משל למה זה דומה רצוני לידע מתי תהיה תקופת ניסן בזו השנה והיא שנת ד' אלפים תתק' יח A en juger par le style, l'ouvrage paraît être traduit de l'arabe.

[2] C'est le passage que nous mettons entre [ ] qui manque dans les éditions, selon lesquelles les mots ושירו לבדו, etc. se rapporteraient à Moïse ben-Ezra, ce qui serait en contradiction avec ce que l'auteur dit sur les poëtes d'Espagne. Le passage que nous donnons ici se trouve dans les deux manuscrits de la Bibliothèque royale, ancien fonds n° 506, et fonds de la Sorbonne n° 236. Un troisième manuscrit, qui existait autrefois à la Bibliothèque royale (ancien fonds, n° 505), et qui, selon le catalogue, était *elegantissime scriptus*, a malheureusement disparu depuis plusieurs années. Mais deux manuscrits que possède M. Carmoly contiennent également le passage inédit.) Voyez les *Israelitische Annalen* de M. Jost, année 1840, page 33.)

ושיר ר׳ משה בן עזרא ייטב בעיני המשוררים· יותר מן האחרים· בעבור מליצתו· ונועם מלאכתו· [וראיתי בגלילות המערב ארצות סמוכות משני צדדים לספרד· הצד האחד גלילות פרובינצה ולהם שירים עמוקים· ועניניהם טובים וחזקים· אבל אינם כשירי ספרד ערבים ומתוקים· ומן הצד השני ארצות ישמעאלים· אשר מעבר הים שוכנים· במלכות המלך המורד ישח וימח· ומפלתו מהרה תצמח· ושם היו בטרם זמן השמד חכמי עולם· במדות החכמה כלם· אבל מלאכת שירם חלושה וריקה· לא ערבה ולא מתוקה· ולא ראיתי מהם שירים חזקים· במעבה השכל יצוקים· כי אם שירי החכם העליון· ר׳ יוסף בר׳ יהודה בר׳ שמעון· כי מלאכת שירו נקיה וחזקה· ועל הלב חקוקה·] ושירו לבדו קב ונקי· ושירי זולתו מלאו קיא· ולו המחברת היפיפיה· הבנויה לתלפיה· אשר תחלתה נאם טוביה בן צדקיה· הראה בה לשון נמרץ· ועל פיה חזון השיר נפרץ· ולפניה איש לשונו לא יחרץ· למען תדעון אשר יפלה יי׳ בינו· ובין משוררי זמנו· וחוץ משיריו לא ראיתי בכל גלילות מערב· שיר ינעם ויערב· אבל שיר זולתו בחיי בעליו יצמת· כי אין בית אשר אין שם מת·

La poésie de R. Moïse ben-Ezra plaît aux poëtes plus que toute autre, à cause de son beau langage et de la grâce de son art. (Dans les contrées de l'occident, j'ai observé les pays qui avoisinent l'Espagne des deux côtés. D'un côté, ce sont les contrées de la Provence ; là on trouve des poésies profondes qui se font remarquer par leur beauté et leur énergie, mais qui ne sont pas suaves et douces comme celles d'Espagne. De l'autre côté, ce sont les pays des musulmans qui habitent

au delà de la mer, dans le royaume du roi rebelle[1], — puisse-t-il être abaissé et exterminé, et puisse sa chute éclore bientôt! — Là il y avait, avant l'époque de la persécution, des sages du monde, tous possédant les vraies qualités de la science; mais leurs œuvres poétiques sont faibles et vides, et n'ont ni suavité ni douceur. Je n'ai pas vu d'eux de poésies fortes, fondues dans le creuset de l'intelligence, excepté celles du sublime docteur Rabbi Joseph ben-Iehouda ben-Siméon; car sa poésie est pure et énergique et laisse de l'impression dans le cœur.) Son chant seul est mesuré et pur, tandis que les chants des autres sont pleins de souillure. C'est à lui qu'on doit la magnifique Makâma, élevée comme une haute forteresse, et commençant par ces mots: *Ainsi parle Tobia fils de Ṣidkia.* Il y a déployé un style parfait et l'inspiration poétique y est répandue. Devant elle, personne n'ose aiguiser sa langue (pour la critiquer), afin que vous sachiez que Dieu a fait une distinction[2] entre lui et les poëtes de son temps. Outre ses poésies, je n'ai vu, dans toutes les contrées du Maghreb, aucun chant agréable et doux; les chants des autres périssent du vivant de leurs auteurs, car on n'y trouve pas une maison (un *béit*) où il n'y ait quelque mort (faute)[3].

On pourrait être tenté de conclure de ce passage que Joseph florissait déjà comme poëte avant l'é-

[1] La dynastie des Almohades est appelée *rebelle* par les auteurs juifs; c'est ainsi que, dans les Annales de R. Joseph ben-Josua Haccohên (à l'année 4902), les Almohades sont appelés המורדים בארץ פלשתים *les rebelles du pays des Philistins.* Les Berbers sont désignés par les Juifs sous le nom de *Philistins.* (Comparez la Géographie d'Édrisi, traduite par M. Jaubert, t. I, p. 203, et mon ouvrage sur la Palestine dans l'Univers pittoresque, p. 81.)

[2] Allusion à l'Exode, chap. XI, v. 7.

[3] Ces derniers mots sont pris de l'Exode, chap. XII, v. 30; l'auteur joue sur le double sens du mot בית, qui signifie *maison* et *béit* (distique).

poque de la persécution; mais nous avons montré que cela est impossible. Al-'Harizi qui, en écrivant ces paroles, n'avait pas encore vu notre Joseph et ne le connaissait que par ses poésies, qui avaient su se frayer un chemin dans les communautés juives de l'Espagne chrétienne, a pu manquer de précision à l'égard des dates. Pour nous, ce passage est une preuve de plus que les juifs musulmans du Maghreb ne cessaient de se livrer, dans leur intérieur, aux pratiques et aux études du judaïsme, et d'entretenir des relations avec les juifs du dehors. Je ne pense pas que *Joseph ben-Iehouda ben-Siméon* dont parle Al-'Harizi, soit un ancien homonyme de notre Joseph, car nous savons, par Maïmonide lui-même, que son disciple excellait comme poëte et, notamment, qu'il avait composé des *Makâmât* sur des sujets graves. Voici comment il s'exprime au commencement de la dédicace du Guide :

لمّا مثلت عندى وقصدت من اقاصى البلاد للقرآة علىّ
عظم شأنك عندى لشدّة حرصك على الطلب ولما رأيته
فى اشعارك من شدّة الاشتياق للامور النظريّة وكان ذلك
منذ وصلتنى رسائلك ومقاماتك من الاسكندريّة قبل ان
امتحن تصوّرك

Lorsque tu te présentas chez moi, étant venu des extrémités des pays pour suivre mes leçons, tu étais déjà très-haut placé dans mon estime, à cause de ta grande passion pour l'étude, et parce que j'avais reconnu, dans tes poésies, un

amour très-prononcé pour les sujets spéculatifs, dès que tes traités et tes *Makâmât* me furent parvenus d'Alexandrie, et avant que je pusse éprouver (par moi-même) ta conception.

La nature des documents que nous avions à notre disposition, nous a obligé de prendre pour point de départ la seconde période de la vie de Joseph, pour remonter du connu à l'inconnu. Récapitulons brièvement les résultats de nos recherches :

Joseph ben-Iehouda naquit dans le Maghreb, probablement vers la fin du règne de 'Abd-al-Moumen. Son père, demeurant à Sabta, était obligé, comme tous les juifs du Maghreb, de se livrer aux pratiques de la religion musulmane. Joseph grandit en visitant les mosquées et en lisant le Korân; mais son père trouva moyen de le faire élever en secret dans les pratiques de la religion mosaïque et de lui faire étudier l'hébreu et les livres sacrés des juifs. Très-jeune encore, Joseph composa des poésies hébraïques d'une haute portée. En même temps, il fit de très-grands progrès dans l'étude des mathématiques, de la médecine et de la philosophie. Vers 1185, probablement après la mort de son père, il quitta le Maghreb et se rendit en Égypte, pour continuer ses études auprès du célèbre Maïmonide, qui, reconnaissant en lui un esprit pénétrant, une conception facile et un grand amour pour la science, le chérissait plus que tous ses autres disciples. Il lui donna d'abord des leçons d'astronomie, en lui faisant expliquer l'Almageste, et en s'occupant avec lui de la correction de l'ouvrage d'Ibn-Afla'h. Puis,

ils abordèrent ensemble les hautes régions de la philosophie et de la théologie. L'âme ardente de Joseph ne pouvait trouver le repos; plus il avançait, et plus le trouble s'emparait de son esprit, et il était impatient de pénétrer dans tous les mystères de la science. Son illustre maître tâcha de modérer cette ardeur et l'engagea à procéder avec plus d'ordre et de méthode pour avancer d'un pas plus sûr[1]. Des affaires d'intérêt personnel ayant obligé Joseph de quitter promptement l'Égypte pour se rendre en Syrie, Maïmonide voulut continuer par écrit ses conférences avec son disciple et il composa pour lui cette série de dissertations qui forme le célèbre ouvrage intitulé le *Guide des égarés*. Établi à Alep depuis 1187, Joseph s'y maria avec la fille d'un certain Aboul-'Alâ, nommée Sarah. En 1192 il fit, pour son commerce, un voyage dans l'Irâk et dans l'Inde. Ses entreprises commerciales ayant été couronnées de succès, il revint à Alep, et, retiré dans une campagne qu'il avait achetée près de la ville, il s'y livrait à la science et faisait des leçons à de nombreux auditeurs. Il fut attaché comme médecin à l'émir Fâris-eddîn Maïmoun al-Kasri[2];

[1] وانت حائر قد بدتك الدهشة ونفسك الشريفة تطالبك למצוא דברי חפץ فلم ازل ادفعك عن ذلك وآمرك ان تأخذ الاشياء على ترتيب قصدًا منّى ان يصحّ لك الحقّ بطرقه لا ان يقع اليقين بالعرض.

(Dédicace du Guide.)

[2] Voyez ci-dessus, page 11, note.

et il devint un des médecins privés du roi Al-Daher-Ghâzi, fils de Sala'h-eddîn. Le vézir Djemâl-eddîn al-Kifti était son intime ami. Ayant perdu sa première femme, dont il avait deux filles, il en épousa une seconde qui lui donna plusieurs fils. Al-'Harizi visitant Alep, en 1217, trouva Joseph au faîte de la gloire; un de ses disciples s'était alors rendu coupable envers lui d'une noire ingratitude, comme le dit Al-'Harizi, sans nous donner d'autres détails sur cette affaire[1]. Joseph avait toujours conservé de la vénération pour la mémoire de son illustre maître Maïmonide, mort en décembre 1204; un certain Daniel de Bagdad ayant attaqué les écrits de Maïmonide d'une manière inconvenante, Joseph fit des démarches actives auprès de David, chef de l'académie de Bagdad, et celui-ci prononça l'excommunication contre Daniel, qui finit par se rétracter[2]. Joseph mourut, comme on l'a vu dans la notice d'Al-Kifti, à la fin de novembre 1226. Il pouvait avoir alors entre 60 et 70 ans.

Il nous reste à parler des écrits de Joseph, qui, à ce qu'il paraît, n'étaient pas très-nombreux; il consacrait la plus grande partie de son temps à l'enseignement oral et à la pratique de la médecine. Outre ses poésies et ses *Makâmât*, dont parlent Maïmonide et Al-'Harizi, nous n'avons pu découvrir que quelques rares citations de ses ouvrages. On a déjà

[1] *Tha'hkemoni*, XLVI[e] séance, fol. 65 r.

[2] Voyez la lettre apologétique d'Abraham, fils de Maïmonide, fol. 4.

vu qu'on peut élever des doutes très-fondés sur l'identité de notre auteur avec Joseph ben-Achnîn ou Joseph hac-Cohên et que, par conséquent, il est fort douteux si Joseph ben-Iehouda est l'auteur du Commentaire sur le Cantique, qui existe dans la bibliothèque Bodléïenne[1]. Il en est de même du Traité sur les mesures mentionnées dans la loi écrite et la loi orale, qui se trouve dans la même bibliothèque[2]. Il paraît cependant que Joseph ben-Iehouda écrivit sur des sujets bibliques, et que, à l'exemple de Maïmonide, il se servit, dans ses interprétations, de la philosophie péripatéticienne. R. Samuel Sarsa cite de lui un fragment qui a rapport à la lutte de Jacob avec l'ange[3]. C'est *l'âme intellectuelle* de Jacob qui lutte et fait des efforts pour arriver au degré de *l'intellect actif* (العقل الفعّال), représenté ici par l'ange; mais elle ne peut arriver à ce haut degré tant qu'elle est enchaînée par les liens du corps, et la lutte dure *jusqu'au lever de l'aurore* (Genèse, XXXII, 28), c'est-à-dire jusqu'à ce que l'âme soit délivrée des ténèbres de la matière, et qu'elle soit arrivée à la lumière éternelle.

Rabbi Siméon ben-Séma'h Dourân cite du *disciple de Maïmonide* un ouvrage intitulé *Médecine des âmes* (ספר רפואת הנפשות)[4]. Cet ouvrage appartient,

[1] Voyez ci-dessus, page 9, note 2.

[2] Voyez le catalogue d'Uri, p. 67, n° 364, 3°.

[3] Voyez le מקור חיים, édit. de Mantoue, 1559, fol. 22 v.

[4] Voyez le מגן אבות (Livourne, 1785), fol. 83 v.

sans doute, à notre Joseph, qui est appelé, par excellence, le disciple de Maïmonide.

Il nous reste de Joseph un petit traité philosophique, entièrement inconnu jusqu'ici, et que j'ai trouvé à la Bibliothèque royale, dans un manuscrit hébreu du fonds de l'Oratoire (n° 111). Ce traité, qui évidemment fut écrit en arabe, a été traduit en hébreu dans un style fort obscur. On trouve le nom arabe de l'auteur en tête de l'introduction qui commence par ces mots :

אמר הזקן החכם הנכבד הפלוסוף אבו אלחגאג יוסף בן יחיי הישראלי המערבי·

L'auteur s'adresse à son maître (sans doute Maïmonide), auquel on avait fait des questions sur les thèses *de l'être nécessaire* ou *absolu*, *des principes selon lesquels les choses dérivent de lui*, *et de la nouveauté du monde* (ou *création de la matière*), considérées sous le point de vue rationnel et théologique[1]. Peu satisfait de la réponse que le maître avait faite, et de la manière dont il avait démontré ces différents points, Joseph essaye, lui-même, de donner la solution de ces problèmes, et il la soumet à son maître. Après avoir montré respectueusement à celui-ci que son argumentation, sur quelques points, offrait des côtés faibles, il continue en ces termes :

[1] מחויב המציאות ואבות סדור הדברים ממנו וחדוש העולם על דעת השכליים בדרכם והתוריים בדרכם

ולו לקחתי בהמשך דבריו הארכתי ויצאתי מהמכוון אחר
שאין כוונתי אלא התשובה מן השאלה ולו השיב בה ותקנה
היו דברי בו מותר לא יצטרך אליו או סכלות כאשר אמר אבונצר
אלפראבי בפתיחת ספרו במושיקה הדבור במה שידובר בו
ויתוקן מותר או סכלות וכל שניהם רע אבל הוא אחר שלא
תקנו התנועעתי להשיב עליו לקרב אל אדננו סדור הדין במה
שקניתיו משפעו והיישיר אשר הישרתי אליו מאורו אין טוען
יתרון ולא מראה בידיעה אבל אני בזה כאשר אמר המשורר
בים ימטר הענן עליו ואין לו מותר בו כי הוא ממימיו ·

Si je m'attachais à suivre vos paroles, je serais trop long et je m'écarterais de mon but, qui n'est autre que de répondre à la question. Si vous y aviez fait une réponse solide, mes paroles, là-dessus, seraient une chose superflue dont on n'aurait que faire, ou une sottise, comme l'a dit Abou-Nasr al-Farâbi, dans l'introduction de son livre sur la musique : parler sur ce qui a déjà été discuté et affermi, est une chose superflue ou une sottise ; l'un et l'autre est un mal. Mais comme vous n'avez pas traité le sujet avec solidité, j'ai été mû à faire moi-même une réponse, pour présenter à notre maître la connexion du sujet, au moyen de l'instruction que j'ai puisée auprès de lui, et pour guider là où j'ai été guidé par sa lumière. Ce n'est pas pour m'arroger une supériorité, ni pour montrer de la science ; mais je suis ici comme a dit un poëte (arabe), en parlant de la mer : *Le nuage y verse sa pluie, mais elle n'en reçoit aucun accroissement, car c'est de ses propres eaux.*

Partant ensuite de la définition du *nécessaire*, du *possible* et de l'*impossible* (המחויב והאפשר והנמנע, الواجب والممكن والممتنع), l'auteur développe, dans

trois chapitres, les trois thèses dont nous avons parlé.

Comme il n'est question, nulle part, du livre *Dalâlat-al-'hâyirîn* ou *Moré Nebouchîm*, où ces sujets sont traités avec profondeur, nous croyons que la dissertation de Joseph doit remonter avant la composition de cet ouvrage, c'est-à-dire aux premiers temps de son séjour à Alep, avant le voyage de Bagdad.

Dans un passage de cet écrit, Joseph mentionne un autre ouvrage qu'il avait écrit sur la *métaphysique*[1].

Ibn-Abi-Oséibi'a cite d'Aboul 'Hadjâdj Yousouf un traité de médecine *sur l'ordre à suivre dans l'usage des aliments subtils et épais*[2].

Nous terminons cette notice par deux pièces inédites qui y ont un rapport direct : l'une est une lettre allégorique adressée par Joseph à son maître Maïmonide et qui peut servir de spécimen du style hébreu de Joseph ; elle est suivie d'un fragment de la réponse de Maïmonide. La seconde est un fragment d'une autre lettre adressée par Maïmonide à Joseph.

[1] וכבר הבאנו במה שאחר הטבע על זה הדרוש באורים רבים

[2] رسالة فى ترتيب الاغذية اللطيفة والكثيفة فى تناولها

I.

שאלה ששאל החשוב ר״ יוסף בֿר שמעון ז״ל לר״ם בּמ״ז״ל והוא מתלמידי ראש הסדר·

הן לב אחד ושפה אחת לשׁוננו· ולא עבר זר בינינו· וזה החִלּוֹ לעשות· לדור בצל ידידותך בא לחסות· ולפני תורתך שפך שיחו· ולקראת אמונתך הוציא כל רוחו· ואני הוא המדבר הנני· דבר כי חפצתי צדקך אם יש מלין השיבני· הלא אתמול בת אהביך כימה· תיפה ותנעימה· נשאת חסד לפני· ותיטב הנערה בעיני· וארשתיה באמונה· כדת וכהלכה על סיני נתונה· בשלש אלה קדשתיה· כסף ידידות למהר נתתיה· ושטר אהבים כתבתי לה כי אהבתיה· וכי יבעל בחור בתולה בעלתיה· ואחרי בכל אלה קניתיה· לחפת החשק העירותיה· לא פתיתיה ולא אנסתיה· רק חשקה בי כי חשקתיה· ונפשי בנפשה קשרתיה· וכל זה בפני שני עדים ברורים· בן עביד אללה ובן רשד חברים· ובעודה בתוך חפתה תחתי זנתה· ואחרי דודים אחרים פנתה· וכפי המושלים מימי קדם קדמתה· חצופה כלה שזנתה בתוך חפתה· לא מצאה בי עול כי רחקה מעלי· וסרה מאהלי· ומראיה הנאוה לא הראתני· וקולה הערב לא השמיעתני· ואתה לא בהית בבתך ולא הכלמתה· לא החטאת אותה ולא האשמתה· ואולי מאתך היא נסבה· וגם זו רעה רבה· ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא או יחיה· ויתפלל בעדך וחיה· והיא גם היא

יתפלל בעדה· להכין אותה ולסעדה· ואם אינך משיב דע כי בסוף הפסוק תוקש· ולכן רדוף שלום ובקש· ולמען ייטב לך והארכת ימים· הט אזנך ושמע דברי חכמים· תנו רבנן ברוך מחזיר אבדה לבעלה· ועל אחת כמה וכמה אשת חיל עטרת בעלה· והנני מחכה לתשובתה ובעדה אני מפניע· וכל גוי וממלכה בעדה אשביע· ולמענה נפשי יום ליום תביע· ובנוים ההם לא תרניע· אשרי המחכה ויניע· עבד אהבתו· נאמן בריתו· הנכסף לראות פני הדרתו· המתאבק בעפר רגלי מעלתו·

יוסף ב׳ר יהודה ב׳ר שמעון ז׳ל

וזאת התשובה שהשיב לו הר״ם במז״ל על השאלה

שמעו חכמים מלי· הטו אזנכם ולכו אלי· שפטו נא ביני ובין יריבי· ואם יש בי עון הנני ענו בי· את בתי כימה נתתי לכסיל חתני· וישנאה והיתה אמונה בנלגל אמונה· ויחשבה לזונה· כי כסתה פניה· ומיום נלכדה רגלה ברשתו· יען השפך נחשתו לבשתו· ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו· שארה כסותה ועונתה גרע· ושם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע· ואחרי אשר קשר במושכותיו מעדנותיה· קשר בשקרו על קשוריה· ואש קנאתו שלח במנדנותיה· ושלא כדת העיד כלאים· והוסיף על חטאתו כפלים· וריחה בעיני חשב להבאיש· וכה דבר אלי האיש· הנה בתך זנתה תחתי בתוך חפתה· הביטה וראה את חרפתה· ופקוד עליה עונה ומעלה· והשב תשיבנה

לבעלה · כי נביא הוא ויתפלל בעדך גם בעדה · וישיב שבותה
ויכין צעדה · ויכסה על עונה כי לא יחפוץ במותה · וי״י יסלח לה
כי הניא אביה אותה · ואתם ידעתם את האיש ואת שיחו · כי
הוא יוציא כל רוחו · כי הוא בוטח בלבו · ומורה הלכה בפני
רבו · והוא גם הוא מוציא דבה · כסומא בארובה · והנה עם
נביאים נבא · כי תואנה הוא מבקש וסבה · להתעולל עלילות ·
ולדבר גדולות · ועל דעתכם כי הוא איש טמא שפתים · והיא
לא נטמאה ולא חלו בה ידים · וחלילה לה מעשות כדברים
האל · למעול מעל באישה לעשות נבלה בישראל · לבלתי לכת
אחרי ....

TRADUCTION DU N° 1.

DEMANDE FAITE PAR L'HONORABLE R. JOSEPH BEN-SIMÉON, UN DES DISCIPLES DE PREMIER ORDRE, À R. MOÏSE BEN-MAÏMOUN[1].

Ce n'était qu'une seule pensée et un seul langage (que nous portions sur) notre langue, et jamais aucun étranger ne s'est interposé entre nous. Voici comment il (ton disciple)

[1] Cette pièce se trouve à la fin du manuscrit n° 24 du fonds de l'Oratoire. La jeune épouse infidèle dont Joseph se plaint dans cette lettre allégorique est sans doute la philosophie, dont il avait fait sa compagne, et qui ne lui donnait pas toute la satisfaction qu'il y avait cherchée. Dans un moment où le doute s'est emparé de son âme, Joseph fait part de son désappointement à son maître Maïmonide, et lui reproche l'infidélité de sa fille chérie, c'est-à-dire la fausseté de la doctrine que Maïmonide lui avait communiquée. La réponse de Maïmonide est évidemment interrompue au milieu, quoique le manuscrit finisse par les mots תם ונחתם; le copiste s'est servi d'un manuscrit incomplet. Les deux lettres sont pleines d'al-

a commencé[1] : il est venu s'abriter sous l'ombre de ton amitié, il a épanché sa prière devant ta doctrine, et devant ta fidélité il a mis à découvert toute son âme. C'est moi-même qui te parle ici. Parle; car je voudrais te justifier; si tu as des paroles, réponds-moi[2]. N'est-ce pas, qu'hier, ta fille bien-aimée, Pléiade, la belle, la charmante, a trouvé grâce devant moi ? La jeune fille me plut, et je me suis fiancé sincèrement avec elle, selon la loi et la règle donnée sur le Sinaï. Je l'ai épousée par ces trois choses[3] : en lui donnant pour dot l'argent de l'amitié; en lui écrivant un contrat d'amour, car je l'aimais; et en l'étreignant comme le jeune homme étreint la vierge[4]. Et, après l'avoir acquise de toutes ces manières, je l'invitai au lit nuptial de l'amour; je n'employai ni la persuasion ni la violence, mais elle me donna son amour parce que je lui avais donné le mien et que j'avais attaché mon âme à la sienne. Tout cela s'est passé devant deux témoins bien connus, les amis Ben-'Obeïd-Allah et Ben-Roschd[5]. Mais elle

lusions sur des passages bibliques et thalmudiques; on y trouve souvent des fragments de versets de la Bible détournés de leur sens propre, ce qui en rend la traduction assez difficile. C'était là le style favori de l'époque, et dont le *Tha'hkemoni* est un des plus beaux monuments.

[1] Dans le manuscrit, on lit וזה החלם לעשות, selon la Genèse, ch. XI, v. 6; mais le mot הַחִלָּם ne donne pas ici de sens convenable, et j'ai substitué הַחִלּוֹ.

[2] Job, ch. XXX, v. 32.

[3] Ceci est une allusion à un passage de la *Mischnah*, troisième partie, traité *Kiddouschîn* (des épousailles), ch. I, § 1; on y lit :

האשה נקנית בשלש דרכים......בכסף בשטר ובביאה

On acquiert la femme de trois manières : par l'argent, par un contrat, ou par la cohabitation.

[4] Isaïe, ch. LXII, v. 5.

[5] L'auteur veut dire qu'il a étudié la philosophie sous les auspices de son maître Maïmonide et dans les ouvrages d'Averroès. On sait

était encore dans son lit nuptial, sous mon pouvoir, que déjà elle me devint infidèle et se tourna vers d'autres amants; elle était, comme le dit un antique proverbe, une fiancée impudente qui commet l'adultère dans le lit nuptial[1]. Et, cependant, elle ne m'avait trouvé aucun tort, pour s'éloigner ainsi de moi[2] et pour quitter ma demeure. Elle ne m'a plus montré son beau visage et elle ne m'a plus fait entendre sa douce voix. Et toi, tu n'as pas blâmé ta fille et tu ne l'as pas confondue, tu ne lui as attribué aucun péché, aucune faute; peut-être même était-ce occasionné par toi, ce qui serait un grand mal. Maintenant, rends la femme à son mari, car il est un prophète ou il le sera; il priera pour toi et tu vivras[3], et il priera aussi pour elle, pour la relever et pour l'appuyer. Si tu ne la rend pas, sache que tu seras enlacé dans la fin du verset[4]; ainsi cours après la paix et cherche-la. Et, pour que tu sois heureux et que tu vives longtemps, prête l'oreille et écoute les paroles des sages qui ont dit: *Béni soit celui qui rend une chose perdue à son propriétaire ;* à plus forte raison, une femme

que *Ben-'Obéid-Allah* est un surnom de Maïmonide, qui faisait remonter sa généalogie à un certain *'Obad-iahou* עובדיהו, en arabe, عُبيد الله.

[1] Ce proverbe se trouve dans le Thalmud : עלובה כלה מזנה מתוך חופתה, *Schabbâth,* fol. 88 v. ou bien עלובה כלה שזנתה בתוך חופתה, *Guittîn,* fol. 36 v.; on y fait allusion aux Hébreux, qui firent le veau d'or immédiatement après la révélation du Décalogue sur le Sinaï. Au lieu de חצופה כלה, notre manuscrit porte חשופה כלה, ce qui est évidemment une faute de copiste; dans le *'Arouch* et dans les gloses de Raschi, עלובה est expliqué par חצופה.

[2] Allusion à Jérémie, ch. II, v. 5.

[3] Voyez Genèse, ch. XX, v. 7.

[4] A la fin du verset que nous venons de citer, on lit ces paroles :

ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך

Si tu ne (la) rends pas, sache que tu mourras, toi et tout ce qui t'appartient.

forte, la couronne de son mari. J'espére son retour et je prie pour elle; j'en conjure pour elle tous les peuples et tous les royaumes; mon âme s'épanche pour elle chaque jour. Parmi ces peuples, elle n'aura pas de repos[1]; heureux celui qui espère et qui atteint[2].

Le serviteur de votre amour, fidèle à votre alliance, qui désire voir la face de votre excellence et qui se roule dans la poussière des pieds de votre altesse.

JOSEPH BEN-IEHOUDA BEN-SIMÉON.

VOICI LA RÉPONSE QUE FIT R. MOÏSE BEN-MAÏMOUN À CETTE DEMANDE.

Écoutez, ô sages, mes paroles, prêtez l'oreille et venez à moi; jugez entre moi et mon adversaire, et, si je suis coupable, me voici, témoignez contre moi. J'ai donné ma fille Pléiade à mon gendre Orion (sot)[3]; il la prit en haine, quoiqu'elle fût solidement établie dans la sphère de la fidélité, et il la prit pour une courtisane parce qu'elle avait voilé son visage[4]. Depuis le jour où elle eut le pied pris dans son filet, et quand il eut honteusement découvert sa propre nudité[5], un esprit de jalousie passa sur lui et il devint jaloux de sa femme; il lui a retranché la nourriture, le vêtement et la coha-

[1] Deutéronome, ch. XXVIII, v. 65.

[2] Daniel, ch. XII, v. 12.

[3] Maïmonide joue sur le double sens du mot כסיל, qui veut dire *Orion* et *sot*.

[4] Genèse, ch. XXXVIII, v. 15.

[5] Ces mots sont pris d'Ézéchiel, chap. XVI, vers. 36, où on lit יַעַן הִשָּׁפֵךְ נְחֻשְׁתֵּךְ; Kim'hi explique ces mots, selon la version chaldaïque, par יען הגלות ערותך (Voyez son Commentaire et son Dictionnaire, aux racines שפך et נחש). C'est dans le même sens que les mots יען השפך נחשתו sont employés ici par Maïmonide.

bitation[1], il a tenu sur elle des propos calomnieux et lui a fait une mauvaise réputation[2]. Et, après l'avoir enlacée dans ses liens[3], il a conspiré, par son mensonge, contre sa ceinture virginale, et, au milieu de ses cadeaux de fiancé, il a jeté le feu de sa jalousie. C'est à tort qu'il l'a accusée de liaisons illicites, et il a commis une double faute en cherchant à la mettre en mauvaise odeur auprès de moi. Voici ce que cet homme m'a dit : « Ta fille m'a fait des infidélités dans son « lit nuptial ; regarde, vois sa honte ; reproche-lui son crime « et son infidélité, ramène-la à son mari, car il est un pro- « phète, et il priera pour toi et pour elle ; il rétablira son bien- « être, il affermira son pas et couvrira son crime, car il ne « veut pas sa mort, et Dieu lui pardonnera quand son père « l'aura ramenée[4]. »

Mais vous connaissez cet homme et son langage[5], car il dit toute sa pensée ; il a une grande confiance en lui-même, et il ose prononcer un jugement en présence de son maître[6]. C'est ainsi qu'il profère des calomnies (au hasard), comme un aveugle (qui tâtonne) dans l'obscurité, et il se place même au rang des prophètes ; car il cherche un prétexte et une cause pour commettre de mauvaises actions et pour parler

[1] Voyez Exode, ch. XXI, v. 10.

[2] Deutéronome, ch. XXXII, v. 14.

[3] Littéralement : *après qu'il eut attaché à ses liens* (à lui) *ses chaînes* (à elle). Il y a dans ces mots une allusion aux noms de כימה (Pléiade) et de כסיל (Orion), et à ce verset de Job (ch. XXXVIII, v, 31) :

הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ־מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ

Sais-tu renouer les chaînes des Pléiades, ou sais-tu ouvrir les liens de l'Orion ?

[4] Littéralement : *quand son père l'aura empêchée, détournée.* (Voyez Nombres, ch. XXX, v. 6.)

[5] Rois, II, IX, 11.

[6] Voyez Thalmud, *Éroubîn*, fol. 63 r. et Midrasch, *Wayyikra rabba*, sect. 20, § 6.

avec fierté. Mais vous savez que c'est un homme de lèvres impures ; car elle n'a pas été souillée et aucune main ne l'a touchée. Loin d'elle de faire de pareilles choses, d'être infidèle à son mari, de commettre une infamie en Israël, et de ne pas suivre......

II.

זאת האגרת שלח רבינו משה בן מימון ז״ל לר׳ יוסף בר׳ יהודה תלמידו חחשוב ז״צל

שויתי יי׳ לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט

בננו העזוז ותלמידנו היקר כבוד גדולת קדושת רב יוסף ראש הסדר ש״ץ בר׳ יהודה נ״ע ······ אמנם אהבתה לאביה היא אמתית והדומה שיש בה ספק נתפש עליה מאוד ואמנם אבן גבאר הפציר בנו בכמה כתבים עם הסוחרים וראיתי אדם יִראה מסנו השתדלות וסיעתיו על מה שבקש מהיות כתיבתנו בידו· ודע שאני אכוון לעשות כל מה שיש בו ענותנות וא״עפ שיזיק לנו אצל ההמון מאוד· וכל מי שרוצה להראות שלמותו בחסרוני ואפילו הוא מקטני התלמידים מחלנו לו בזה· אמרו המישרים לדרך, ההצלחה אוהב לפרוק ושונא לטעון שונא קודם כדי לכוף את יצרו וכל מי שרצה להתישר התישר· וכבר הודעתיה פנים בפנים אם היא זוכרת שהאדם אם יסכים בזמננו זה לעשות או לומר כפי נמול כל האדם בכמות מעשיו כמו שנאמר ועם עקש תתפל יקבע בנפשו זה קנין נקבע בכל מיני

הרעות לפי שרוב מי שרואה הוא עקש אם כן הוא ראוי לאדם שרוצה להיות אדם שהוא יסתכל בהשלמת מדותיו וקנין שכליותיו [ולא] יעסוק דעתו בשטויות· וזה אשר אירע לילד מכאב לב וחוזק הכעס בשביל הטעאת מי שמטעה או בסבת חולק בשקר השְׁנַיִם מחיבים לך זה וכבר הייתי בשֵׁרותך וביותר משרותך ביותר חזק ממה שאתה בו והייתי כמו אשר שמעת אמלא רצוני בלשוני וקולמוסי מגדולים וחכמים כשמבקשים לחלוק עלי· וכבר שמעת בלי ספק מה שהיה ביני ובין ר׳ יהודה הכהן בן מר פרחון ז״ל בשתי שאלות מן הטרפות וכן ביני ובין דיין סגלמסה בנו וביני ובין אבי יוסף בן מר יוסף נ״ע בענין שבויה והרבה כמו אלה ושמחתי בהם אוהבי ולבעל דיני בלשוני וקולמוסי בלשוני למי שהיה לפני ובקולמוסי למי שהיה רחוק ושלומכם יסגה ויפרה אמן אמן

Traduction du n° II.

LETTRE ENVOYÉE PAR R. MOÏSE BEN-MAÏMOUN À SON HONORABLE DISCIPLE, R. JOSEPH BEN-IEHOUDA[1].

Je place toujours Dieu devant moi; il est à ma droite, et je ne chancellerai pas! (Ps. XVI, 8.)

Notre excellent fils et cher disciple, le très-honoré et très-révérend R. Joseph, (disciple) du premier rang, que Dieu

[1] J'ai tiré ce fragment d'un manuscrit de la bibliothèque d'Oxford (fonds Pococke, n° 74, Uri, 498). Quoique ce morceau soit peu important en lui-même, et que son contenu ne soit pas bien intelligible, j'ai cru devoir le publier, parce que, rapproché d'autres fragments dont le temps amènera peut-être la découverte, il pourrait

le garde[1]! fils de R. Iehouda, qu'il repose dans le paradis!.... Certes, elle a un amour véritable pour son père[2], et celui qui y mettrait un doute lui ferait grandement tort. Quant à Ibn-Djabbâr, il a insisté auprès de nous par plusieurs lettres (qu'il nous a adressées) avec les négociants; j'ai vu en lui un homme qui montrait du zèle, et je l'ai aidé, comme il me l'avait demandé, en mettant mon écriture entre ses mains. Sache que j'ai pour but de faire toute chose dans laquelle il y a de l'humilité, quoique cela nous nuise auprès du vulgaire. Si quelqu'un veut montrer sa perfection en révélant mes défauts, fût-il un des derniers écoliers, je lui pardonne. Nos guides dans la voie du bien ont dit: *S'il s'agit de décharger le fardeau d'un ami ou de charger celui d'un ennemi, c'est l'ennemi qu'on doit secourir d'abord, afin qu'on apprenne à dompter sa passion;* et il dépend de chacun de se laisser guider. Je l'ai déjà avertie verbalement, si elle se le rappelle, que si quelqu'un, de notre temps, se déterminait à agir ou à parler à l'égard de tout homme comme il le mérite par ses œuvres, suivant ces paroles (du psalmiste): *avec le pervers tu agiras*

servir à l'éclaircissement de quelques faits historiques de la vie de Maïmonide et de Joseph. Le morceau est évidemment traduit de l'arabe, et la traduction manque souvent de clarté. Je dois faire observer encore que M. Carmoly, à qui j'ai fait part de ce fragment, il y a quelques années, en a donné une traduction peu exacte dans les *Israelitische Annalen* de M. Jost (année 1840, p. 233). Sans indiquer la source à laquelle il a puisé, il a parlé de notre morceau dans des termes qui pourraient faire croire qu'il possède tout entière la lettre dont il est tiré. Pour que le lecteur ne se méprenne pas sur la valeur historique des faits que M. Carmoly produit d'une manière si positive, je dois avertir qu'il ne possède que le fragment que je donne ici, et que le manuscrit d'Oxford, sur lequel je l'ai copié, n'en contient pas davantage.

[1] L'abréviation שׁ״ץ, dans les écrits des juifs arabes, signifie souvent שְׁמָרֵהוּ צוּרוֹ; le prétérit a, comme en arabe, le sens de l'optatif.

[2] Voyez ci-dessus, p. 32, note 1.

tortueusement, il se ferait de cela une véritable nature composée de toute sorte de mauvaises qualités[1]; car la plupart de ceux qu'on voit sont pervers. Ainsi donc, l'homme qui veut être homme doit viser à perfectionner ses mœurs et à acquérir des qualités intellectuelles, et il ne doit point occuper son esprit par des sottises. Pour ce qui concerne la douleur et le grand chagrin que l'enfant a éprouvés, soit parce que cet homme a usé de tromperie, ou parce que, dans sa polémique, il a employé le mensonge, l'un et l'autre devaient, nécessairement, produire cet effet. Je me suis trouvé déjà dans des affaires[2] pareilles et même dans des affaires bien plus graves que celle qui t'occupe dans ce moment, et, comme tu l'as entendu, j'ai su me donner satisfaction, par ma langue et par ma plume, contre les grands et les savants qui ont engagé une polémique avec moi. Tu as appris, sans doute, la discussion qui a eu lieu, au sujet de deux questions sur les *Teréfôth*[3], entre moi et R. Iehouda Cohen, fils de Mar-Par'hôn, et ensuite entre moi et son fils, juge de Ségelmesse; de même, une autre discussion, entre moi et Abou-Yousouf, fils de Mar-Joseph, au sujet d'une captive, et beaucoup d'autres affaires semblables. J'ai réjoui mes amis, et même mes adversaires, par ma langue et par ma plume: par ma langue, tous ceux qui se trouvaient en ma présence, et par ma plume, ceux qui étaient loin de moi.

Puisse votre salut grandir et prospérer, *amen! amen!*

[1] Littéralement : *il fixerait cela dans son âme comme une qualité fixe, avec toute sorte de maux.* Le mot קָנְיָן est l'équivalent du mot arabe مَلَكَة, que le *Kitâb al-ta'arifât* explique par صفة راسخة للنفس. Dans la version hébraïque du Guide, ملكة est rendu par קנין, et اعدام الملكات par העדר הקנינים (Première partie, ch. LXXIII, septième proposition, et ailleurs.)

[2] Le mot שֵׁרוּת est l'équivalent de خِدْمة, qui signifie *service*, mais qui s'emploie aussi dans le sens de *cura, negotium*.

[3] Voyez ci-dessus, p. 16, note.

Vers inédits de R. Iehouda al-'Harizi sur Joseph ben-Iehouda[1].

בְּךָ הוֹבִישׁ אֱלֹהִים יַם דְּמָעוֹת   וּבְךָ אָמַר לְצוּלָתָם חֱרָבִי
בְּלִבְּךָ בַּיִת זְבוּל בָּנָה לְשִׁבְתּוֹ   לְשׁוֹן קֹדֶשׁ וְיֶאֱהַל שָׁם עֲרָבִי
וְהָיִיתָ גְּבִיר וְרַב בְּמַעֲרָב   וּבַמִּזְרָח מְשָׁחֲךָ אֵל לְנָבִיא
וְאָמְנָם כִּי אֲרַם צוֹבָה כְּמִקְדָּשׁ   וְאַתָּה בוֹ כְּמוֹ נֵר מַעֲרָבִי

Par toi Dieu a tari la mer des larmes, et par toi il a dit à leur abîme : Dessèche-toi.

Dans ton cœur la langue sainte s'est bâti un temple pour y demeurer, et l'Arabe y a fixé sa tente.

Tu étais un homme puissant et un docteur dans l'Occident, et dans l'Orient Dieu t'a sacré pour être prophète.

Vraiment Aram-Śoba est comme un sanctuaire, et toi, tu en es comme la lumière occidentale[2].

[1] Ces vers se trouvent dans le ms. n° 236 de la Sorbonne, à la cinquantième séance du *Tha'hkemoni*, avec cette épigraphe :

ועשיתי על החכם ר׳ יוסף המערבי בנסעי אל צובה מארץ צבי

Ils sont répétés à la fin de la même séance, dans l'éloge de Joseph, avant les mots בו חדש הזמן, etc. que nous avons cités plus haut, page 35.

[2] Dans le candélabre à sept branches, la lampe du milieu était tournée à l'occident, vers le Saint des Saints, et on l'appelait נר מערבי. (Voyez Maïmonide, הלכות בית הבחירה, ch. iii.)

HISTOIRE

Du règne des Pandavas dans l'Hindoustan, traduite du texte hindoustani de l'Araïch-i Mahfil[1] de Mir Cher-i-Ali Afsos, par M. l'abbé BERTRAND.

S'il faut en croire les livres historiques des Hindous, et surtout le Mahâbhârata, immense recueil

[1] J'ai rétabli les noms propres suivant la prononciation que nous offrent les textes sanscrits, comme étant celle avec laquelle on est le plus familiarisé : Afsos donne une transcription populaire qui quelquefois s'éloigne beaucoup de l'articulation du Mahâbhârata. Voici les principales différences.

EN SANSCRIT.		EN HINDOUSTANI.	
Bhichma,		Bikam.	
Krichna,		Kichen.	
Vitchitra-Vîrya,		Bitchitr-biradj.	
Viâsa-Déva,		Bias-dew *ou* déo.	
Youdhichthira,		Djoudhichtar.	
Douryodhana,		Djour-djodhan.	
Dhritarâchtra,		Dhritar[illegible]ht.	
Virâta,		Birât.	
Droupada,		Dourpad.	
Kouroukchetra,		Kouroukhet.	
Yamouna,		Djamouna.	
Sâma-	véda,	Syâm-	bed.
Rig-		Rig-	
Yadjour-		Djadjour-	
Atharvan-		Atharban-	
Védanta-chastra,		Bédant-chaster.	
Satya-	youga,	Sat-	djough, etc.
Kali-		Kali-	

qui jouit d'une grande autorité, le gouvernement de l'Hindoustan fut, dans l'origine, entre les mains des Pandavas et des Kaoravas, qui tinrent ce pouvoir de leurs ancêtres, et qui dominèrent sur toute la contrée.

Lorsque Râdja Vitchitra-Vîrya, aïeul des Pandavas, fut monté sur le trône, il fit fleurir, sous son règne, à l'exemple de ses ancêtres, la justice et l'équité; puis, il alla habiter le Vaikountha, sans laisser d'enfants qui pussent prendre les rênes du gouvernement et soutenir l'éclat de l'empire. Les grands de l'État résolurent alors, d'un commun accord, d'aller trouver Swami Vyâsa-Déva [1], et de le prier de consentir à prendre pour femmes les veuves du râdja, afin de perpétuer sa race et de conserver ainsi l'autorité dans cette famille.

La première femme n'ayant pas la force de contempler l'aspect majestueux de son nouvel époux, tint constamment les yeux fermés en sa présence, d'où il arriva qu'elle mit au monde un enfant aveugle, qui fut appelé Dhritarâchtra. La seconde ayant aperçu l'éclat de son visage auguste, en conçut une telle frayeur qu'elle en devint toute jaune, et elle accoucha d'un fils dont le corps était jaune; il fut

[1] Vyâsa-Déva était frère de Vitchitra-Vîrya du chef de sa mère Satyavatî. Celle-ci avait d'abord épousé Parâsara, homme savant, dont elle eut Vyâsa, le compilateur des Védas : aimée ensuite du roi Santanou, elle eut un autre fils nommé Vitchitra-Vîrya. Celui-ci étant mort sans enfants, son frère aîné épousa sa veuve. On voit chez les Juifs une semblable coutume autorisée par la loi. (Deuter. xxv, 5.)

nommé Paṇḍou [1]. Il eut d'une concubine un troisième enfant, appelé Vidoûra-Thara; mais l'aveugle était l'aîné de tous. Une esclave lui donna, en outre, un quatrième enfant. C'est ainsi qu'un nouvel empire se lia au premier. La lampe de cette maison, qui était éteinte, brilla de nouveau, et la fleur du jardin de l'état, qui était flétrie, s'épanouit une seconde fois.

Râdja Paṇḍou triompha de tous ses ennemis par sa bravoure et par son épée, et s'empara de leur territoire. Il illustra le nom de ses ancêtres, et modela sa conduite sur celle de ses pères. Passionné pour la chasse, il se rend un jour dans les djangles pour se livrer à ce plaisir; soudain il aperçoit un daim accouplé avec sa femelle, il l'ajuste aussitôt et décoche son trait de telle sorte que le daim tombe à terre séparé de sa compagne: ce n'était pas un daim, mais un mouni tapaci qui était venu, sous cette forme, rendre visite à son épouse. Sur le point d'expirer, il dit au râdja : « Je t'annonce, de « la part de Dieu, que, toi aussi, tu mourras dans « le même état, et que ta vie s'éteindra dans la « source même du plaisir. » Le râdja fut vivement affecté de cet événement; mais il n'y a pas moyen d'arrêter un trait décoché et une affaire terminée. Assuré de mourir dans les embrassements de sa femme, il abandonne les soins du gouvernement, et se retire dans un djangle pour s'y livrer aux pratiques de la religion et de la pénitence.

[1] पाण्डु *Pandou* signifie *jaune* en sanscrit.

Cependant il était désolé de n'avoir point d'enfants, car il vivait dans la continence avec ses deux femmes. Il dit un jour à la première nommée Kounti : « Celui qui meurt sans postérité va dans « l'enfer ; mais, dans ma religion, il est permis à qui« conque n'a point d'enfants, et est incapable d'en « avoir, de céder ses droits à un Brahmane, et d'ac« quérir par lui une postérité. C'est ainsi que, mon « père étant mort sans laisser de fils, les grands de « l'État engagèrent Vyâsa-Déva à y suppléer, et ce« lui-ci se trouve par là l'auteur de ma naissance et « de celle de mes frères. » Ce qu'ayant entendu, sa femme lui répondit : « Quand je devrais brûler à « jamais dans le feu le plus ardent, je ne saurais me « résoudre à convoler dans les bras d'un autre « homme ; mais par la vertu d'un charme appris à « force de pratiques d'une rigoureuse austérité, je « puis amener un esprit du céleste empire à con« sentir à mes désirs, en devenir enceinte, et don« ner naissance à un fils. » Le râdja, transporté de joie, consent de bon cœur à cet expédient. Aussitôt cette femme se retire dans ses appartements privés, et Pandou s'assied sur le seuil de la porte, afin qu'aucun homme, aucun être vivant n'y puisse pénétrer. Kounti en sort enceinte et fait part au râdja de cette heureuse nouvelle. Neuf mois s'étant écoulés, elle met au monde un fils d'une beauté et d'une force remarquables : on l'appela *Youdhichthira*. Elle conçut une seconde fois de la même manière, et enfanta un fils d'une conformation et

d'une vigueur extraordinaires, qui fut appelé *Bhîma-Séna.* Or, il arriva un événement inouï, le jour même de sa naissance : un lion terrible apparut tout à coup dans le djangle; tout le monde, frappé de terreur, pousse des cris perçants; Kounti, épouvantée, se lève précipitamment, et par ce mouvement laisse tomber Bhîma-Séna sur une pierre énorme; l'enfant, par sa chute, la brise en éclats; les spectateurs demeurent saisis d'étonnement, et le râdja en conclut que son fils serait d'une force prodigieuse. La princesse mit au monde un troisième enfant nommé *Ardjouna;* en même temps une voix, sortie du haut des cieux, fit entendre ces paroles : « De même que Râdja Indra exerce le souverain empire dans les régions célestes, ainsi sera « cet enfant dans le monde inférieur; et nul ne lui « sera comparable dans les combats. » La seconde femme de Pandou enfanta aussi deux jumeaux, Nacoula et Sahadéva; ces cinq frères n'avaient point d'égaux en beauté, en mérite et en bravoure.

Râdja Pandou demeurait avec eux dans le djangle; Dhritarâchtra, son frère aîné, exerçait à sa place le souverain pouvoir à Hastinâpoura. Sa femme devint grosse et accoucha, au bout de deux ans, d'une masse de chair informe, mais plus dure que l'acier. Cette femme, saisie d'horreur, était sur le point de la jeter, lorsque Vyâsa-Déva, arrivé sur ces entrefaites, lui dit : « Gardez-vous bien de vous « en défaire, car il en naîtra un grand nombre « d'enfants vaillants et renommés. Arrosez-la d'eau

« fraîche. » Dès qu'elle l'eut fait, cette môle se divisa en cent morceaux; il les mit chacun dans un vase de terre rempli d'huile qu'il boucha hermétiquement. Deux ans après, il découvrit les vases, et de chacun d'eux sortit un enfant; l'aîné de tous fut Douryodhana. A peine sorti du vase, il se mit à braire comme un âne, en creusant la terre. A sa voix, les ânes et les jackals sur la terre, les vautours et les corneilles dans les airs se mirent à pousser des cris, et l'air fut obscurci par la poussière. Tous ceux qui furent témoins de cette aventure merveilleuse demeurèrent frappés d'étonnement. Outre ces cent enfants, Dhritarâchtra eut de sa seconde femme un autre fils nommé Djanyacha. Mais Douryodhana, l'aîné de tous, était à l'épreuve des épées, des flèches, des projectiles et des armes offensives de toute espèce, car il avait un corps de bronze, et il l'emportait sur tous les hommes en bravoure et en audace.

Cependant Râdja Paṇḍou, ne pouvant surmonter plus longtemps ses désirs, s'approcha de sa femme et mourut aussitôt selon l'imprécation du mouni; sa seconde femme se brûla sur son bûcher. Alors, les mounis et les tapacis des environs envoyèrent à Hastinâpoura la veuve et ses cinq enfants. Les uns les reconnurent pour les fils de Râdja Paṇḍou, d'autres s'y refusèrent, et principalement Douryodhana qui, prétextant que Paṇḍou s'était abstenu de sa femme par la crainte d'encourir l'imprécation du mouni, protestait qu'il ne les reconnaîtrait

jamais pour la postérité de ce prince. Aussitôt une voix mystérieuse fit entendre ces paroles : « Ils sont « véritablement les fils de Râdja Pandou, car ils « doivent à un génie leur naissance merveilleuse. » En même temps, une pluie vaseuse tomba du haut des airs sur la tête des opposants; on entendit un bruit éclatant de tambours et de trompettes; un grand tumulte s'éleva dans les cieux. Alors, toute la ville d'Hastinâpoura confessa qu'ils étaient vraiment les enfants de Râdja Pandou.

Bhîchma Pitâmaha[1], oncle de leur père, eut compassion d'eux, et se chargea lui-même de leur éducation; il fit venir, pour les instruire, plusieurs habiles pandits, auxquels il fixa une rétribution mensuelle. Comme l'esprit des Pandavas était facile à cultiver, ils firent en peu de jours de rapides progrès, et apprirent à lire les Védas. Mais ils brillèrent surtout dans la science des armes, tellement qu'ils l'emportaient sur tous dans l'art de manier le cimeterre, de brandir le javelot et de décocher la flèche. Youdhichthira, l'aîné, se faisait remarquer par une exquise délicatesse, par la droiture de son caractère, par ses rares qualités et par l'heureuse fortune qui l'accompagnait. Le second, appelé Bhîma-Séna, excellait dans l'art de la lutte et dans l'exercice de la massue; il ne le cédait à personne au monde en force et en valeur; il déracinait les plus grands arbres, abattait les éléphants les plus

[1] Bhîchma ou Bhîkhma était encore un frère aîné de Vitchitra-Vîrya.

monstrueux et ne connaissait point d'égal en vigueur. Ardjouna, qui venait après ses deux frères, l'emportait sur les maîtres les plus consommés dans la dextérité à lancer le javelot, et se rendit célèbre parmi les plus fameux archers. Sa réputation se répandit dans les sept climats, et sa renommée envahit toute la terre. Il inventa plusieurs manières de lancer la flèche ; ainsi, avait-il décoché un trait, il en sortait aussitôt plusieurs autres, qui allaient porter la mort à autant d'ennemis ; ou bien il se faisait, par le moyen de ses flèches, comme un voile qui le garantissait du vent et de la pluie. Tantôt il faisait sortir du trait qu'il avait lancé tant de feu, qu'il consumait l'humide et le sec ; tantôt il attirait, à l'aide de ses flèches, des pluies accompagnées de tempêtes qui terrassaient ses ennemis ; tantôt il tranchait au milieu des airs, avec ses propres flèches, celles qui étaient décochées contre lui. Outre ces prouesses, sur les champs de bataille, il apparaissait aux ennemis, tantôt infiniment grand, tantôt extrêmement petit ; tantôt démesurément gros, tantôt d'une ténuité extraordinaire ; ou bien, il portait la terreur dans leurs rangs, en prenant un aspect épouvantable ; enfin, il avait la faculté de disparaître à leurs yeux. C'était à sa céleste naissance qu'il devait l'avantage de pouvoir tirer de ses flèches tant de prodiges inconcevables, qui plongeaient l'univers dans une mer d'étonnement. Nakoula et Sahadéva, leurs frères, mais d'une autre mère, étaient passés maîtres dans l'art de monter l'élé-

phant, le cheval et l'âne; ils étaient, en outre, habiles à lancer la javeline et à manier le cimeterre. Ces cinq frères vivaient avec la concorde et l'harmonie la plus parfaite; on eût dit que le créateur avait divisé une seule âme en cinq parties et en avait placé une dans chacun de ces héros, et qu'un seul esprit animait ces cinq corps. Cependant les quatre plus jeunes s'accordaient unanimement à reconnaître Youdhichthira pour leur chef, et chacun d'eux exécutait ponctuellement ses ordres.

Or, à mesure que Douryodhana voyait et apprenait les actions glorieuses des Paṇḍavas, le feu de la jalousie consumait son cœur. Lorsqu'il venait surtout à considérer les exploits de Bhîma-Séna; la fumée s'exhalait de la racine de chacun de ses cheveux. Le meurtre lui paraissant un moyen de parvenir à l'empire, il résolut de faire périr les Paṇḍavas. C'est pourquoi, tantôt il présentait du poison à Bhîma-Séna, pendant qu'il était à la chasse; tantôt il lui liait les pieds et les mains durant son sommeil et le précipitait dans le Gange. Mais la protection divine, qui accompagnait celui-ci, déjouait les criminelles tentatives de son ennemi, et le conservait toujours sain et sauf.

Dhritarâchṭra ayant trouvé Youdhichthria digne d'être compté au nombre de ses enfants, l'avait établi son lieutenant général, et lui avait abandonné le gouvernement de l'État. C'est pourquoi le feu d'une violente jalousie s'alluma dans le cœur de Douryodhana, qui envoya à son père un message

conçu en ces termes : « Je ne me résoudrai jamais « à obéir ainsi à Youdhichthira, et si vous ne faites « droit à ma requête, je me détruirai moi-même. » Dhritarâchṭhra, pour complaire à son fils, confia à ses soins la moitié de l'empire, et ordonna à Youdhichthira de se rendre avec ses frères à Varanâva. Douryodhana, le cœur toujours ulcéré, ordonna à ses gens d'y construire avant leur arrivée une maison de poix et d'étoupes, pour y loger les Panḍavas lorsqu'ils seraient arrivés dans ce pays; d'en garder alors soigneusement les issues et d'y mettre le feu, afin de les faire périr dans les flammes. Ces ordres furent ponctuellement exécutés; mais les Panḍavas pénétrèrent, à leur arrivée, les ruses de leur ennemi, et creusèrent un souterrain dans cette maison. Le feu ayant été mis une nuit à leur demeure, ils s'enfuirent par cette voie secrète. Une femme, nommée Bhila, étant venue par hasard dans ce lieu fatal accompagnée de ses cinq enfants, y fut réduite en cendres avec eux, n'ayant pu s'échapper à cause des précautions que l'on avait prises. Les gens de Douryodhana, à la vue de leurs restes, crurent que les cinq Panḍavas avaient péri avec leur mère, et le firent savoir à leur maître, qui en conçut une joie inexprimable.

Les Panḍavas, ayant échappé à ce danger, se rendent dans un djangle, revêtent des habits de pénitents, et se mettent à voyager, faisant leurs dévotions à tous les lieux consacrés, exterminant les dews et les animaux féroces qu'ils rencontrent;

donnant la chasse aux buffles et aux rhinocéros qui se trouvent sur leur passage.

Ils arrivent enfin à Kampala. Râdja Droupada gouvernait cette contrée; sa fille, d'une rare beauté, atteignait, à cette époque, l'âge nubile. C'est pourquoi, le râdja, d'après la coutume de ses ancêtres, avait convoqué un grand nombre de princes à une réunion, dans laquelle sa fille devait choisir celui qu'elle voudrait prendre pour époux; c'est ce que les Hindous appellent un *swayambara*.

Le râdja fit suspendre un poisson d'or au sommet d'un mât dressé au milieu de la plaine; puis il fit mettre sur le feu une grande chaudière pleine d'huile, et placer à côté un arc d'un bois dur et pesant, avec sa flèche. Ensuite on proclama que celui qui, après avoir bandé l'arc et tiré la flèche, abattrait le poisson et le ferait tomber dans la chaudière, épouserait la fille du râdja. Tous les princes qui entrèrent dans la carrière ne remportèrent que la confusion d'avoir fait de vains efforts, et furent contraints de renoncer au prix proposé. Les cinq frères, toujours sous l'habit de fakirs, étaient assis à l'écart, spectateurs des jeux. Ardjouna, résolu de tenter l'épreuve, prend en main l'arc et la flèche et décoche le trait si habilement, que le poisson, détaché du mât, va tomber dans la chaudière. Seul de tous les compétiteurs, il obtient la main de Draopadî, fille de Râdja Droupada. Le cœur de tous les prétendants est brûlé de dépit; les spectateurs, témoins de la force et de l'adresse

du vainqueur, demeurent saisis d'étonnement, et personne n'ose entrer en lice avec lui. Au reste, il avait été prédit dans l'horoscope de cette princesse qu'elle serait unie à cinq maris; c'est pourquoi ces cinq frères contractèrent mariage avec elle, du consentement de leur mère.

Soixante et dix jours après, on apprit à Hastinâpoura que les enfants de Pandou étaient encore vivants, et qu'ils avaient épousé la fille de Râdja Droupada. Dhritarâchtra, d'après l'avis des gens de sa cour, les rappela auprès de lui, et, suivant les conventions antérieures, la moitié de l'empire demeura à Douryodhana, et l'autre moitié fut soumise aux Pandavas. On jura, de part et d'autre, de garder mutuellement l'union et la bonne harmonie, et de ne rien faire qui pût la compromettre. Ensuite, le râdja les congédia, en leur ordonnant de se rendre à Indraprastha, sur la Yamouna. Les Pandavas firent donc leur résidence dans cette ville devenue celèbre sous le nom de Dehli [1].

Râdja Youdhichthira se livra tout entier aux affaires civiles et commerciales, et soumit plusieurs contrées par la sagesse de ses conseils et la force de ses armes. L'empire se trouvant alors dans une

[1] Cette assertion de l'historien Afsos combat le sentiment de ceux qui soutiennent que Dehli est l'ancienne Hastinâpoura. Il est clair en effet que Hastinâpoura et Indraprastha désignent ici deux localités différentes et assez éloignées l'une de l'autre. Le sentiment de ceux qui prétendent que Dehli est distant de près de cinquante-sept milles de l'endroit où était située Hastinâpoura, est donc plus vraisemblable.

situation prospère et glorieuse, il fit célébrer, avec la plus grande pompe, le *radjâsou*, qui n'avait pu avoir lieu sous aucun de ses ancêtres. Le radjâsou est chez les Hindous un acte solennel de religion, qui consiste à préparer une multitude de mets différents, et à les servir à mille Brahmanes, dans des plats d'or et d'argent. Après diverses formules mystérieuses, on jette dans le feu des mets, des parfums et d'autres objets de grand prix. Mais le point le plus important de cette cérémonie est que tous les râdjas de la terre s'y trouvent réunis, et en remplissent eux-mêmes toutes les fonctions, telles que puiser de l'eau, laver les bassins, préparer les mets. Or, un tel sacrifice ne peut être préparé que par celui qui est le maître des sept climats; c'était alors Râdja Youdhichthira, car Dieu l'avait rendu le souverain de tous les princes de l'univers.

Douryodhana lui-même était venu prendre part à ce sacrifice et s'associer à toutes les cérémonies; mais la vue de la gloire et de l'accroissement ajoutés ainsi à l'empire de Youdhichthira ralluma, dans son sein, le feu de l'envie, et réveilla son ancienne inimitié. Il partit donc et revint à Hastinâpoura, où il fit part à ses amis de tout ce qui se passait dans son cœur. Alors, il tint conseil avec eux pour chercher les moyens de saper les fondements de la domination de son cousin et de renverser son trône. Il fut résolu qu'on l'inviterait à jouer aux dés, et qu'on étendrait le tapis de la tri-

ch[illegible]ie, jusqu'à ce qu'il eût perdu, par la ruse, ses richesses et son empire. On employa donc l'artifice pour le faire venir, et, lorsqu'il fut arrivé, on se livra à la conversation pendant quelque temps; puis, le jeu s'étant engagé, il ne tarda pas à s'animer par les diverses chances du hasard. Bientôt la confusion vint se mettre dans le jeu de Youdhichthira et dans celui de ses frères : un voile tomba devant les yeux de son esprit et l'empêcha de discerner les chances favorables des coups nuisibles; malgré sa pénétration et sa subtilité, il courut à sa ruine et tomba dans les filets de l'artifice : bref, il perdit son argent comptant, ses biens, ses joyaux, ses trésors publics et privés; bien plus, les richesses de l'empire et les revenus de la couronne devinrent tout d'un coup la proie de son adversaire; le vaincu fut obligé de les abandonner. Néanmoins, il ne s'en tint pas là, et continua de jouer, mais il était si troublé qu'il perdit successivement ses quatre frères, se perdit lui-même et Draopadî, son épouse : car une mauvaise affaire ne peut avoir qu'une fâcheuse issue. Il est inique cependant de se réjouir du malheur d'autrui; en effet, il n'est point d'homme si élevé en gloire qui ne puisse tomber dans l'ignominie et perdre à son tour ses biens et ses richesses.



Alors Douhsâsana, frère de Douryodhana, saisit Draopadî, et l'amena au milieu de l'assemblée en la traînant brutalement par les cheveux. Conformément aux ordres de Douryodhana, il voulait la

dépouiller; comme elle avait alors son infirmité périodique, elle pria Dieu de sauver sa pudeur en conservant ses vêtements. Elle fut aussitôt exaucée; car cet impudent ne lui eut pas plutôt arraché la robe qu'elle portait, que son corps fut en même temps revêtu d'une seconde robe du monde invisible; il la dépouilla ainsi pendant longtemps, Dieu continuant toujours de la revêtir. Il renonça enfin à son infâme entreprise, et, plein de confusion, il baissa honteusement la tête. Les assistants applaudirent à cet événement merveilleux; tous avaient fermé les yeux par pudeur; et Douryodhana même avait fait, ainsi que ses amis, cent reproches à Douhsâsana; mais cet impudent n'en avait tenu aucun compte.

Alors, on s'accorda à jouer encore une partie, et l'on convint que si Youdhichthira était vainqueur il rentrerait dans la possession de ses richesses, son empire, et de tout ce qu'il avait perdu : sinon qu'il irait, avec ses frères, passer douze ans dans les djangles; que, la treizième année, ils pourraient aller dans un lieu habité, mais sans se faire connaître; que, si pendant les années prohibées, ils paraissaient en public, ils seraient tenus de recommencer les douze années de résidence dans les déserts. Youdhichthira consentit à cet arrangement. Il joua à ces conditions, et perdit encore. Il prit en conséquence Draopadî, et se disposa à mesurer les déserts avec ses frères. Alors, un homme appelé Karna, ennemi juré des Pandavas, les insulta en

« O Draopadî, pourquoi vas-tu avec eux? ...e au service de Douryodhana; il te donnera en « mariage à un homme qui ne te perdra pas au jeu. » Douhsâsana les injuriait à son tour : « Les fils de « Râdja Pandou, disait-il, ne sont bons qu'à faire « des eunuques; ne va pas avec eux; choisis parmi « nous celui que tu voudras, et tes jours s'écoule- « ront en paix. » Enfin, ces insolents les tournaient en dérision, en proférant à l'envi toutes sortes de grossièretés. Les Pandavas, demeurés sans défense, baissaient la tête de confusion; Bhîma-Séna, cependant, voulait châtier les propos inconvenants de ces misérables, mais Râdja Youdhichthira s'y opposa.

Ils quittèrent Hastinâpoura, et prirent le chemin d'un djangle. On dit qu'il arriva, sur ces entrefaites, un tremblement de terre accompagné de tonnerre et d'éclairs, sans qu'il y eût un seul nuage. Une grande étoile, s'étant brisée de frayeur au haut des cieux, vint tourner autour d'Hastinâpoura; les animaux sauvages se montrèrent dans les lieux habités, les jackals parcoururent les bazars en plein jour, les vautours poussèrent des cris sur les portes des maisons, le nénufar fleurit sur les arbres, et les plantes produisirent des fruits hors de la saison; une vache mit bas un ânon, et plusieurs animaux donnèrent naissance à des petits d'une autre espèce. A la vue de ces prodiges, plusieurs devins et astrologues publièrent qu'ils présageaient clairement que, dans peu de jours, un grand mal-

heur fondrait sur les enfants de Dhritarâc[illegible] que leur nom et leur gloire seraient anéantis.

Cependant les Pandavas, ayant marché longtemps dans le djangle, se fixèrent enfin dans la forêt de Kâmyaka. Quelques années après, Ardjouna alla, par la vertu de ses pratiques religieuses, dans le monde d'Indra, pendant que Youdhichthira visitait avec ses autres frères tous les temples et les lieux consacrés, pour y accomplir des actes de dévotion, ce qui lui procura l'expérience du monde. Ardjouna fut séparé d'eux pendant cinq ans; habile déjà dans les différents arts de tirer la flèche, il s'instruisit encore à l'école des génies et revint comblé de biens, d'honneurs et de gloire. Les douze années d'exil que les Pandavas passèrent dans la solitude furent remplies de peines et de travaux, et ils y éprouvèrent une foule de revers étranges et imprévus.

La treizième année, ils se rendirent dans la [illegible] de Râdja Virâta, et, ayant changé de nom, ils s[illegible]rent au service de ce prince. Les amis de Douryodhana ne purent les y trouver, malgré leurs recherches. La treizième année étant totalement écoulée, ils se firent connaître, et envoyèrent à Douryodhana pour lui demander son amitié et la restitution de leur part de l'empire; mais il rejeta leurs avances avec fierté. Ils lui firent porter un nouveau message en lui offrant, pour la rançon des cinq frères, cinq places fortes, c'est-à-dire, Kithala, Karnâla, Indri, Varanâva et Indraprastha, ajoutant qu'ils demeureraient en paix et ne penseraient point à faire la

guerre. Douryodhana refusa encore obstinément la paix à des conditions aussi modérées, et se décida pour la guerre. Il avait fait alliance et lié amitié avec plusieurs princes voisins: il les convoqua pour le combat. Râdja Youdhichthira, de son côté, requit l'assistance de ses parents, de ses amis et de ses alliés, qui commandaient en souverains sur diverses provinces. En peu de jours, un nombre infini de chefs célèbres, avec dix millions de fantassins et cent mille cavaliers, sans compter une multitude innombrable de guerriers renommés, de chefs d'ordres religieux, de vaillants capitaines, équipés de toutes pièces, avaient pris les armes, et s'étaient réunis de part et d'autre. Il est certain qu'on ne vit jamais en ordre de bataille tant de combattants et qu'on n'en verra jamais.

La plaine de Kouroukchétra est connue aujour- sous le nom de Thanésar; elle est, chez les Hindous, un but de pèlerinage célèbre depuis longtemps, car leurs savants disent que c'est le lieu où Brahmâ naquit spontanément d'une fleur de lotus, par la puissance de Dieu, et où il obtint du souverain Créateur le pouvoir de produire ce monde d'existence et de corruption. C'est pourquoi ce peuple croit que quiconque perd la vie dans ce lieu ne revient pas dans le monde y naître une seconde fois, mais obtient, aussitôt après sa mort, une place distinguée dans le paradis. Dans cette persuasion, les combattants circonscrivirent le champ de bataille dans un espace de quarante kos. Alors, de part et

d'autre, les fantassins et les cavaliers se déployèrent escadron par escadron, bataillon par bataillon et compagnie par compagnie. La poussière volait de telle sorte, qu'on n'apercevait ni ciel ni terre. Le son des timbales guerrières se faisait entendre, et le bruit des tambours éclatait de toutes parts. Les chefs faisaient retentir leurs commandements et les bardes publiaient leurs exhortations belliqueuses; les guerriers préparaient leurs armes; le *mâroû*[1] résonnait de tous côtés; le timbre des clairons, des cors et des autres instruments produisait un bruit semblable au tonnerre. Aux cris des combattants, la planète de Mars brilla d'un nouvel éclat.

Les Pandavas, ayant divisé leur armée en sept corps, en placèrent un en avant, un en arrière, un à droite, un à gauche, un au centre, un corps de réserve au côté droit de l'armée et un autre au côté gauche. Au commencement du combat, Bhîmasena, s'étant avancé sur le champ de bataille, poussa un cri tel, que le courage des braves au corps d'éléphant se brisa, et le cœur des héros vainqueurs des lions palpita de frayeur; plusieurs éléphants s'enfuirent en mugissant, et un grand nombre de chevaux s'échappèrent avec leurs cavaliers. Puis ce guerrier à figure de dew, imprimant un mouvement de rotation à sa pesante massue, en frappa de telle sorte, qu'il renversa d'un seul coup sur la poussière une multitude de chars avec leurs conducteurs, et brisa les uns contre les autres un nombre incroyable

[1] Le *mâroû* est une espèce de timbale.

de combattants. Lorsqu'il en vint aux mains, un nombre plus grand encore d'éléphants et de chevaux, abattus, ainsi que ceux qui les montaient, par la force de son bras, allèrent mesurer la terre avec une telle violence, qu'il ne leur resta pas un os entier, et on doute s'ils ont été dévorés par le ciel ou par la terre.

Ardjouna, semblable à un lion qui se rue au milieu d'un troupeau de chèvres, se précipite au milieu des rangs ennemis, dévore des milliers d'hommes de ses flèches vengeresses, et fait mordre la poussière à des centaines d'autres sous les coups de son épée bien trempée. Des monceaux de mourants, des montagnes de cadavres s'élèvent autour de lui.

Douryodhana, de son côté, avait disposé les rangs de son armée et fait avancer les éléphants de guerre, ornés d'anneaux; il avait ordonné de placer derrière chaque éléphant cinquante cavaliers armés de toutes pièces, et, après ceux-ci, mille piétons habiles à manier le cimeterre, avec injonction, lorsque les éléphants approcheraient de l'ennemi, de les suivre toujours de près, d'arriver en même temps en présence, et de commencer immédiatement l'attaque en mettant l'épée à la main. Il avait établi généraux de l'armée Bhîchma Pitâmaha, Drôna-Atchârya [1], Karna, Douhsâsana et Chaksana; et, après avoir, suivant leur avis, divisé son armée

[1] *Atchârya* signifie « précepteur. » Drôna avait été en effet le précepteur des Pandavas, contre lesquels il combattait alors.

en cinq corps, il l'avait rangée en ordre de bataille.

Arrivés sur la plaine du combat, ils s'attaquent d'abord de la flèche et de la lance, avec une telle fureur, que chacun indistinctement, ami ou ennemi s'écriait : « Bravo ! bravo ! » Puis, mettant l'épée à la main, ils fondent les uns contre les autres. Une multitude de jeunes braves sont baignés dans leur sang; une foule d'intrépides champions tombent percés de coups. L'armée des Paṇḍavas est taillée en pièces, des rangs entiers sont pilés comme par le mortier.

Bhîchma Pitâmaha combat avec tant de courage, que personne ne peut lui résister en face : mille héros renommés tombent chaque jour sous les coups de son bras, et cent mille sont blessés mortellement de sa main. Enfin, dans l'espace de dix jours, il plonge, dans la poussière et dans le sang, cent mille cavaliers et piétons, et des fleuves de sang coulent dans la plaine de l'imposture. Il est impossible de poser le pied dans le champ de bataille sans fouler sous ses pas des membres sanglants. Les armes des morts gisaient en si grande abondance, qu'on eût pu élever, dans cette plaine funeste, plusieurs montagnes de fer, et que la multitude innombrable de leurs ornements eût suffi pour intercepter le cours du Gange. L'odeur de la chair et du sang des blessés, portée au loin par les airs, attire dans le camp des oiseaux de proie sans nombre, qui se rassasient de cadavres et exercent,

à l'envi, leurs serres et leurs becs. Des bêtes féroces, telles que des hyènes et des jackals, dévorent la chair humaine et l'arrachent par lambeaux. De savants pandits et des lecteurs des Védas assurent que là où tombent mille jeunes héros on voit des corps sans tête et des têtes sans visage se mouvoir en dansant et en chantant; or, comme cette guerre désastreuse coûta la vie à des milliers, à des centaines de milliers d'hommes, quelle ronde immense n'ont pas dû exécuter tant de corps sans tête et de têtes sans visage? Ces terribles mots : Frappe! tue! retentissaient de toutes parts, et l'âme de ceux qui les entendaient était anéantie de terreur.

Le carnage persévéra pendant dix-huit jours sans interruption, durant lesquels les armes n'eurent aucun repos. Il est certain que les exploits et les faits prodigieux des braves des deux camps est au-dessus de tout ce qu'on en pourrait écrire ou raconter : quel est donc l'orateur assez puissant pour les retracer dans ses discours? Quel écrivain assez vigoureux pourrait les perpétuer dans ses écrits?

Cependant les bulletins des secrétaires du destin proclamèrent le nom de Youdhichthira; car il avait triomphé sous les auspices et à l'aide de sa bonne fortune, qui dirigea le sort du combat. Douryodhana perdit misérablement la vie sous la main redoutable de Bhîma-Séna, et reçut ainsi le châtiment de ses injustes manœuvres; ses frères fu-

rent tous faits prisonniers, et plusieurs furent mis à mort.

En un mot, il périt dans les deux armées neuf millions huit cent quarante-huit mille cent soixante hommes, tant cavaliers que fantassins, sans compter les éléphants, les chevaux et les chameaux; il ne resta des deux camps que onze hommes, les cinq frères et six autres combattants. A l'exception de ce petit nombre, tout demeura sur le champ de bataille, hommes et animaux. Il est vrai qu'on ne vit jamais une telle multitude, ni un pareil carnage, depuis que le genre humain existe; et aucun historien n'a consigné, dans ses annales, un si terrible combat; aussi cet événement extraordinaire sort-il de la catégorie commune.

Mais la vue des suites désastreuses de sa victoire remplit Youdhichthira de douleur, surtout lorsqu'il considérait qu'il avait perdu, par le glaive, ses parents, ses amis, ses alliés, ses maîtres et ses directeurs. Repentant alors et plein de dégoût pour cette vie empruntée et périssable, pour ce monde ingrat; comprenant le peu de stabilité de ce qui reste sur la terre, il voulait abandonner son royaume et ses biens pour vivre en solitude dans les pratiques de la pénitence, loin des soucis du gouvernement, afin d'éviter le châtiment de sa grande faute. Mais Bhîchma-Pitâmaha, avant de rendre le dernier soupir, lui conseilla de ne pas abandonner les soins de l'empire, de rester au contraire sur le trône, prenant garde toutefois d'opprimer ses sujets, et lui

recommanda de les protéger toujours : « Car, ajou-
« tait-il, les rois sont punis lorsqu'ils abandonnent « ces devoirs, et ils sont récompensés lorsqu'ils les « mettent en pratique. » Il lui détailla ensuite les divers genres de bienfaits et d'aumônes qu'il devait répandre et dont l'excellence est consignée dans les livres sacrés. Youdhichthira régla sa conduite sur les instructions de son parent, et prit soin des affaires de l'État. Il se rendit d'abord à Hastinâpoura, à la cour de Dhritarâchtra, pour lui faire des compliments de condoléance et des excuses sur la mort de Douryodhana et de ses frères. Il s'assit ensuite sur le trône, du consentement de son oncle, et commença à donner ses soins aux affaires civiles et commerciales. Aidé de ses quatre frères, il devint, en peu de jours, souverain de sept climats et maître de tous les princes de la terre.

Vyâsa-Déva lui dit alors qu'en accomplissant le sacrifice *asvaméda*, toutes les peines que ses frères éprouvaient dans leur cœur, pour avoir répandu le sang, s'évanouiraient totalement, et que rien n'était plus efficace pour expier leurs fautes. Le sacrifice asvaméda, chez les Hindous, est, dit-on, un acte solennel de religion, dont voici le cérémonial. Du consentement des différents gouvernements de la portion habitée de la terre, on se procure un cheval qui ait certaines qualités. Après lui avoir lâché la bride, on le laisse errer où bon lui semble ; en quelque lieu qu'il aille, le chef de l'endroit doit venir au-devant de lui et lui offrir

des présents. S'il arrive que le gouverneur d'une ville quelconque refuse de se soumettre à ces prescriptions, il faut que le chef de la milice se saisisse du cheval et punisse le prévaricateur; alors tous les souverains de la terre le ferrent à neuf et le fassent arriver à sa destination. Mais ce sacrifice ne peut être préparé que par celui qui est le maître des sept climats; c'était alors Râdja Youdhichthira. C'est pourquoi, comme il était dans les conditions voulues pour l'exécution de ce rit solennel, il en fit les préparatifs; et, s'étant procuré un cheval avec les qualités requises, il le lâcha suivant le cérémonial, et le fit suivre d'une armée triomphante sous la conduite d'Ardjouna. Partout où arrivait le cheval, le chef du pays allait à sa rencontre et lui rendait les honneurs; il n'était au pouvoir de personne d'enfreindre ces devoirs, ni de rien diminuer aux offrandes prescrites.

Ardjouna, ayant fait le tour des contrées habitées avec le cheval et son armée, et soumis tous les princes des sept climats, revint avec gloire, un an après, comblé d'argent et de richesses, pour rendre ses devoirs à Youdhichthira. A la nouvelle que tous les rois de l'univers avaient été réduits, le râdja conçut une joie extrême, et fit de si grandes largesses aux Brahmanes indigents, qu'il les mit pour toujours à l'abri du besoin, et les rendit indépendants.

Il s'appliqua ensuite tout entier aux affaires de l'État, fit briller dans le monde la splendeur de la

justice et de l'équité, et en bannit les ténèbres de la tyrannie. Nobles et plébéiens, soldats et bourgeois, tous furent au comble de leurs vœux, et vécurent dans la plus parfaite harmonie. Les artisans et les ouvriers étaient heureux dans l'exercice de leur profession; les marchands et les négociants s'enrichissaient des produits de leur commerce. A cette heureuse époque, la pluie tombait en temps opportun; on ne craignait point la famine; car on jouissait, en abondance, des produits de l'agriculture, et la terre était écrasée sous le poids des denrées. Les arbres produisaient des fruits excellents, les fleurs déployaient leurs mille couleurs, les bêtes sauvages et les oiseaux de proie se jouaient en folâtrant dans les bois et dans les jardins, sans qu'on eût à craindre leurs morsures. Les djoguis, les djatis, les tapassis, les mounis [1] se livraient, sans obstacle, aux pratiques de leur sainte profession; les pandits, les kabichars [2], les astrologues, en un mot tous les érudits, cultivaient leurs sciences respectives. Personne ne souffrait alors, chacun jouissait jour et nuit de la paix et du bonheur. Le vol, le brigandage, la violence, la rébellion, les querelles, les dissensions avaient disparu de dessus la terre; l'amitié, l'affection, l'union, la bonne harmonie croissaient de jour en jour. Les habitants des villes et des campagnes, des mers et des déserts vivaient dans une paix perpétuelle. Les faibles et

[1] Religieux ou fakirs de différents ordres.

[2] Les kabichars sont des poëtes distingués.

les petits n'avaient rien à redouter des forts et des puissants. Le prince fut si juste et si exact appréciateur du mérite, qu'encore aujourd'hui les Hindous ont sa conduite en vénération, et cherchent à imiter ses actions. Petits et grands, tous s'accordent à louer ses talents, et se font même un mérite d'exalter ses rares qualités. Enfin, depuis quatre mille neuf cent cinquante et un ans que son règne est passé, le monde n'a pu fournir un roi semblable à lui, et les hommes n'ont vu jamais monter sur le trône et ceindre la couronne un prince aussi vertueux et aussi parfait.

Malgré sa force et sa puissance, il ne laissait pas d'être soumis à Dhritarâchtra, il n'agissait en toute chose que d'après ses avis, et ne traitait jamais les affaires civiles et commerciales sans son consentement et ses conseils; il prenait ses ordres lorsqu'il avait à donner un emploi quelconque; enfin, il porta la soumission à un tel point, qu'il négligea l'avancement de ses propres enfants, car, excepté à cette époque, on ne vit jamais une telle puissance, accompagnée d'une aussi entière déférence.

Seize ans s'étant écoulés de cette sorte, Bhîma-Séna, qui n'avait jamais aimé Dhritarâchtra, dit un jour, en agitant les bras en signe de défi : « Voilà les bras par la puissance desquels j'ai défait les cent fils de Dhritarâchtra ainsi que leur armée, et c'est par le tranchant aigu de mon cimeterre que j'ai abattu leurs têtes. » Dhritarâchtra, affligé de ces insultes, ne voulut pas demeurer là davantage.

Ayant donc renoncé au monde, il prit avec lui sa femme et Kounti, mère des Pandavas, et se dirigea avec son oncle vers un djangle, où il s'adonna aux pratiques de religion et de pénitence, et mourut, trois ans après, sur les bords de l'étang de Thanésar, ou sur les rives du Gange, à Haridwâra.

Vyâsa-Déva a écrit en détail tous ces événements, avec les aventures de Kaoravas et des Pandavas, ainsi que l'histoire de leurs ancêtres, et beaucoup d'autres faits curieux et extraordinaires : c'est cette collection qu'on appelle le *Mahâbhârata;* elle contient cent mille slokas [1], divisés en dix-huit sections, parmi lesquels il y en a quatre-vingt-six mille qui traitent des choses suivantes : de la vérité, de la religion, de la recherche du vrai, de la connaissance de Dieu ; quelques-uns contiennent des avis sur la justice et la libéralité, plusieurs traitent des différentes formes du culte et de la religion, d'autres des événements arrivés sur la terre; le reste, savoir vingt-quatre mille cent slokas, des conflits et des batailles des héros et des guerriers. L'étymologie de ce mot vient de *mahâ*, grand, et *bhârata*, bataille: on y trouve, en effet, décrits de grands combats qui justifient le nom de *mahâbhârata*. On lui donne encore une autre étymologie : c'est que Pandou et Kourou étaient enfants de Râdja Bhârata, dont ils descendaient à la quinzième génération. Ce râdja avait régné avec la plus grande gloire, et avait eu

[1] Ce nombre de slokas ne concorde pas avec le détail qui va suivre.

les sept climats sous son empire; c'est de lui que le *Mahâbhârata* aurait tiré son nom.

Vyâsa-Déva y décrit l'histoire de sa naissance et de celle de sa mère; il rapporte, à ce sujet, qu'il y avait à Tchanderi un roi très-puissant: se trouvant, un jour, à la chasse au milieu d'un djangle, il donna à son faucon une feuille mystérieuse pour la porter à son épouse [1]. L'oiseau la prit à son bec et s'envola. Arrivé sur la Yamouna, il rencontra un autre faucon qui, croyant qu'il portait de la nourriture à son bec, fondit sur lui; alors il s'engagea entre eux un combat, pendant lequel la feuille s'échappa du bec du faucon messager, et tomba dans la bouche d'un poisson, qui conçut par la puissance du Créateur. Dix mois après, il fut pris dans les filets d'un pêcheur. Celui-ci l'ayant ouvert, il sortit de son ventre deux enfants, un garçon et une fille; saisi d'étonnement, il les porta au râdja, qui, ayant appris les circonstances de cet événement, adopta l'enfant mâle pour son fils, et lui donna le nom de Mathana. Lorsqu'il fut devenu grand, il lui céda en fief le territoire arrosé par le Satledj, qui, pour cette raison, fut appelé le *Mâtchhivârâ* [2]. Le râdja rendit la fille au pêcheur, qui prit soin de l'élever; mais comme son corps exhalait une odeur de pois-

[1] Littéralement: Quâdam die illum in saltu venantem dilectæ sibi feminæ adeo stimulavit phantasia, ut, pro cupidine semen fuderit; quod cum in folio inclusisset custodiæ falconis venatici credidit, ut domum reversus volucris illud uxori traderet.

[2] ماچهی وارا pourrait se rendre par « la place au poisson. »

son, elle fut nommée pour cela *Matchhoudari*. Elle demeurait ordinairement le long du fleuve, et passait les voyageurs dans un canot. Il y avait longtemps qu'elle faisait ce métier, lorsqu'un jour Parâsara, fils de Sakéta, fils de Bachistra-Brahmâ, qui était un célèbre pénitent, se présenta pour passer le fleuve; son œil fut tout à coup épris de la beauté incomparable de cette jeune fille, les guides du choix échappèrent de ses mains; il conçut pour elle une passion violente. Un nuage épais, attiré par un charme de Parâsara, les enveloppa l'un et l'autre. Matchhoudari donna naissance à un fils qui eut à l'instant l'apparence d'un enfant de quatorze ans. Celui-ci, ayant rendu ses devoirs à son père et à sa mère, prit congé d'eux, et alla dans un djangle, pour y vaquer aux pratiques de la piété [1].

Toutefois, cette fille ne se maria pas à Parâsara, mais l'odeur du poisson, inhérente à son corps, se changea en un parfum agréable. Ce qu'il y a surtout de merveilleux, c'est que tout ceci se passa dans l'espace d'un pahar [2]. Cette femme épousa ensuite Râdj Santanou, dont elle eut Vitchitra-Vîrya, aïeul des Kaoravas et des Pandavas.

Vyâsa-Déva ayant acquis, à force d'application et de travail, la connaissance des choses spirituelles, et l'œil de son cœur étant ouvert, apprit sans étude la physique, les mathématiques, la lo-

[1] C'est cet enfant qui est connu sous le nom de Bîas-Dew ou Vyâsa-Déva.

[2] Le pahar contient de 6 à 8 gharîs; le gharî vaut 24 minutes.

gique et l'argumentation, en un mot toutes les sciences connues et inconnues. Tous les secrets des cieux et de la terre lui furent aussi dévoilés. En effet, le *Véda* avait coulé, par inspiration, de la langue de Brahmâ, au commencement des choses; mais Vyâsa-Déva l'ayant divisé en quatre parties, donna à chacune un nom différent; ce sont ceux de *Sâma-Véda*, *Rig-Véda*, *Yadjour-Véda* et *Atharvan-Véda;* ensuite il publia ces quatre parties parmi les créatures, puis les livres dont les fils et les petits-fils de Brahmâ avaient pris les matériaux dans les Védas, et qu'on ne trouvait plus dans le monde, Vyâsa-Déva les écrivit de nouveau et les mit en ordre.

Le Mahâbhârata, qui est un recueil de toutes les sciences, est une portion de ses compositions.

Le *Védanta-Chastra* traite de la théologie et de la scolastique; il est impossible de voir un meilleur livre : c'est encore Vyâsa-Déva qui l'a composé. Il y donne des preuves si claires et si évidentes au sujet de l'unité de l'existence, qu'elles ont dissipé les doutes et les irrésolutions du cœur, dans plusieurs de ceux qui les ont méditées attentivement. Les savants de cette contrée croient que les traités de jurisprudence, les histoires célèbres qui portent le nom de *pourâna*, les livres de théologie, beaucoup de livres d'astronomie et de médecine, enfin un grand nombre de livres anciens, qui sont attribués à Vyâsa-Déva, sont respectables et dignes de foi, et qu'il est bon de régler sa conduite d'après eux;

car leur but est d'indiquer les moyens d'être heureux en ce monde, et de démontrer l'excellence de la vie future. Quant aux autres ouvrages que d'autres Pandits et savants ont composés ou rédigés, d'après la bonté de leur nature et de leur esprit, ils ne sont pas aussi estimés ; car il n'est pas méritoire de s'y conformer, parce qu'en suivant leurs prescriptions, on n'obtient pas un bon résultat, ni un profit avantageux. Ces peuples croient encore que Vyâsa-Déva jouit d'une vie éternelle, qu'il n'est pas mort, mais qu'il parcourt les régions supérieures et inférieures. Dieu soit béni! le peuple de ce temps-là avait, par la grâce du Très-Haut, un tel pouvoir, qu'un grand nombre de prodiges et de merveilles s'opéraient à ses yeux, et qu'il exécutait avec facilité les choses les plus difficiles. Vyâsa-Déva était aussi, parmi eux, un homme qui annonçait souvent le passé et l'avenir, et qui prenait aussitôt la forme qu'il désirait. C'est pourquoi les livres indiens rapportent ses différents états et les merveilles qu'il a opérées, outre un grand nombre d'événements étranges et de faits extraordinaires qui eurent lieu souvent par l'entremise de Sri-Krichna, de Bhîma-Séna, d'Ardjouna, de Douryodhana et de plusieurs autres. Tout ceci a été reçu comme véritable par des hommes recommandables : toutefois les gens de ce temps-ci, par analogie avec leur impuissance et leur faiblesse, considérant ces faits comme contraires à la raison et hors du pouvoir humain, n'en admettent pas

la vérité. Ils sont cependant fort embarrassés là-dessus; car, à chaque époque, la création s'est manifestée d'une manière différente et a varié en force et en pouvoir.

La révolution des temps consiste, d'après les savants, en quatre âges; le premier (appelé *Satya-youga*), contient 1,728,000 années; tous, à cette époque, grands et petits, riches et pauvres, se faisaient remarquer par la justice et la droiture, et vivaient dans la piété et la sainteté: la vie naturelle était de cent mille ans. Le second (*tréta-youga*) dura 1,296,000 ans; il ressembla beaucoup au premier : les hommes avaient un bon esprit et d'excellentes qualités, mais la vie n'était plus que de deux mille ans. Le troisième (*dwâpara-youga*) dura 864,000 ans; le peuple perdit encore neuf parties de la vertu et des qualités du second âge, et la vie était de mille ans. Le quatrième (*kalî-youga*) est de 432,000 ans; dans cette période, le monde n'eut plus que la dixième partie des vertus et des qualités du troisième âge. La vie n'est que de cent ans. On convient que cet âge est le pire de tous. A cette époque, les hommes sont plus méchants, moins civils, menteurs et traîtres; ils n'ont plus en eux-mêmes la force et le pouvoir dont jouissaient les anciens. Les faits qui s'écartent de la puissance attribuée à la race actuelle, ils les traitent d'impossibles et d'inventés par les narrateurs.

Ces périodes se renouvelleront tant que durera

ce monde, qui semble ne devoir jamais finir; et les manières d'être et les actions des peuples changeront conformément à ces révolutions.

On dit que le règne des Paṇḍavas arriva sur la fin du dwâpara-youga, et qu'il se termina quelques jours après cette période : alors le kali-youga fit sentir son influence; les mœurs des hommes, leur bienveillance, leurs vertus commencèrent à décliner : on vit paraître des signes de dépravation. L'histoire suivante le démontre :

Avant que le kali-youga eût commencé, un homme avait acheté une maison à Hastinâpoura, et s'était mis à la réparer. Comme il eut creusé la terre, il trouva, par hasard, un trésor composé de roupies et d'achrafis; on était encore dans l'âge de la justice; l'acquéreur s'en alla trouver le vendeur, et lui apprit qu'un trésor avait été découvert dans le sol de cet endroit : « Garde-le, lui dit celui-ci, « car je n'étais propriétaire que de la bâtisse et du « terrain, et nullement de ce qu'il pouvait contenir; « ce trésor t'appartient légitimement. » L'acheteur lui répliqua : « Lorsque tu me vendis cette maison « avec toutes ses attenances, savais-je qu'elle ren« fermât un trésor; s'il eût été dans ma portion, je « me serais plus empressé de le découvrir. » Bref, ni l'un ni l'autre ne voulurent garder le trésor. Ne pouvant donc s'accorder sur l'objet de cette discussion, ils portèrent leur différend devant le tribunal de Youdhichthira, et lui exposèrent la situation de l'affaire. Le râdja était habile dans la connaissance

des temps, il savait que le kali-youga était proche, et, qu'en conséquence, les mœurs des peuples ne seraient plus les mêmes ; il ordonna donc de mettre provisoirement le trésor en dépôt, ajoutant qu'il prononcerait le jugement quelques jours après, et terminerait le différend. En effet, le kali-youga étant arrivé au bout de quelques jours, les plaideurs se trouvèrent dans des dispositions toutes différentes. Ils se présentèrent tous deux devant le râdja, arguant à l'opposé de ce qu'ils avaient soutenu précédemment. Le vendeur disait : « J'ai vendu, il est « vrai, la bâtisse et l'emplacement; mais ai-je par là « vendu le trésor ? ainsi il m'appartient toujours, et « je dois le reprendre. » L'acheteur disait au contraire : « En achetant la bâtisse et toutes ses atte- « nances, je suis devenu acquéreur de tout ce qui « s'y trouvait; quelles sont donc tes prétentions? » Ayant entendu ces débats, le Mahârâdja y reconnut les signes certains du kali-youga.

Alors ses pensées commencèrent à se détourner du monde, d'autant que la nouvelle de la mort de Sri-Krichna et de Balabhadra, et le récit du meurtre de cette race divine, qui est exposé au long dans le Mahâbhârata, était parvenu à ses oreilles. Dégoûté qu'il était de la vie, le monde, malgré sa splendeur, paraissait noir et hideux à ses yeux. Renonçant donc au souverain pouvoir, il laissa le gouvernement de l'empire à Parikchit, fils d'Abhimanyou et petit-fils d'Ardjouna, lequel était, en conséquence, au nombre des enfants des cinq frè-

res, et lui mit sur le front le diadème royal. Il donna la charge de premier ministre à Khoudjach, fils de Dhritarâchṭra; puis, s'étant dépouillé des habits royaux et des joyaux qu'il portait à son cou, il prit un vêtement d'écorce d'arbre; ses quatre frères imitèrent son exemple. Ils quittèrent alors la ville avec Draopadî, et s'en allèrent. Tous les habitants, hommes et femmes, les suivaient fondant en larmes : le râdja, les ayant tous encouragés, les congédia, et se dirigea vers l'orient, du côté des djangles. Ayant ensuite parcouru toute la contrée du Bengale, il se rendit à Bhalata dans le Dékhan, puis dans le Guzerate, et de là à Dwârikâ, où le souvenir de Sri-Krichna et de Balabhadra lui fit répandre beaucoup de larmes. Il ne s'arrêta pas là; mais, après avoir voyagé dans le Moultan et dans le Pendjâb, il arriva au mont Bidri, où il se livra aux plus saints exercices de piété et aux plus rigoureuses pratiques de pénitence pour l'expiation de ses fautes. Enfin, après tant de pénibles pérégrinations, ils allèrent dans l'Himalaya, et laissèrent leurs corps se dissoudre dans la neige. Ainsi, après avoir acquis une immense réputation en ce monde, ils méritèrent une gloire non moins grande dans la vie future. Le corps de Râdja Youdichthira demeura enseveli dans la neige, pendant que ce héros pénétra dans le Vaikounṭha.

Le gouvernement des Kaovaras et des Panḍavas dura, en tout, cent vingt-cinq ans. Ces princes régnèrent conjointement l'espace de soixante et seize

ans, Douryodhana gouverna treize ans pendant l'exil des Paṇḍavas, enfin Youdhichthira conserva l'autorité pendant trente-six ans après la bataille de Mahâbhârata.



NOUVELLES ET MÉLANGES.

SUR UN FAIT RELATIF À MAHOMET.

Parmi les questions dont la solution peut jeter la plus grande lumière sur le caractère de Mahomet, qui a été dépeint de tant de manières différentes par les auteurs non musulmans, il n'y en a pas de plus grave, à mon avis, que celle de savoir s'il était épileptique ou non.

Personne n'ignore que Hottinger et Maracci ont penché pour l'affirmative, en s'appuyant sur le témoignage des historiens byzantins, et sur quelques passages du Coran. Mais comme ceux-ci ne sont pas décisifs, Ockley, Gagnier et Sale ont rejeté le témoignage des auteurs chrétiens, vu leur penchant à dire du prophète musulman le plus de mal possible. Les historiens modernes, sans en excepter même les orientalistes, n'ont plus osé faire mention de l'épilepsie de Mahomet. Cependant, les passages suivants de la biographie de Mahomet par Ali Halebi [1], composée presque entièrement d'extraits des ouvrages les plus anciens et les plus dignes de foi, ne nous permettent plus d'accuser Théophanes et ceux qui l'ont suivi de calomnie à ce sujet.

On lit dans le chapitre concernant la première révélation de Mahomet :

وروى ابن اسحق رحمه الله عن شيوخه انه صلّى الله عليه وسلّم كان يرقى من العين وهو بمكّة قبل ان ينزل

[1] N° 285 des manuscrits de la bibliothèque du duc de Gotha, dont le savant M. Moeller a rédigé le catalogue. Cet ouvrage a pour titre : انسان العيون.

عليه القران فلما نزل عليه القران اصابه ما كان يصيبه
صلّى الله عليه وسلّم قبل ذلك وهذا يدلّ على انّه كان
يصيبه قبل نزول القران ما يشبه الاغماء بعد نزول الرعدة
وتغميض عينيه ويزبد وجهه ويغطّ كغطيط البكر فقالت
له خديجة رضى الله عنها اوجه اليك من يرقيك قال
امّا الان ولا

Ibn Ishak [1] (que Dieu lui accorde sa grâce!) rapporte d'après ses maîtres, que le prophète, auquel Dieu veuille être propice! fut guéri (ou traité par quelque devin ou magicien) du mauvais œil, pendant qu'il se trouvait à la Mecque, avant que le Coran lui fût révélé. Quand le Coran lui fut révélé, il eut les mêmes accès dont il était atteint auparavant; cela prouve que, avant la révélation du Coran, il avait des accès qui ressemblaient à une défaillance, après qu'il avait été saisi de tremblement (convulsions?); que ses yeux se fermaient, que son visage écumait, et qu'il mugissait comme un jeune chameau. Khadidja lui dit alors: « Je veux chercher quelqu'un qui « te désensorcelle. » Il répondit: « Je n'en ai plus besoin [2]. »

[1] Mohammed Ibn Ishak, auteur du *Sîrat arrasûl* (Voy. *Mém. de l'Acad. des inscript.* t. XLVIII, p. 490).

[2] Il vaudrait mieux, ce me semble, traduire ainsi le commencement de ce passage: « Ibn-Ishak rapporte que le Prophète, à l'époque où il vivait à la « Mecque, avant que le Coran lui fût révélé, se trouvait ensorcelé par l'effet « du mauvais œil: ..... cela veut dire, etc. » On pourrait rattacher ce prétendu ensorcellement au récit que font les auteurs arabes sur ce qui arriva au Prophète à l'âge de deux ans. Deux anges l'ayant renversé à terre, lui ouvrirent le ventre. (Voy. la Chronique d'Aboulféda, *Annales moslemici,* tom. I, pag. 16 et 18, et vie de Mahomet, extraite par M. Noël-Desvergers, p. 10 du texte.) La nourrice de Mahomet et son mari, lorsqu'on leur fit le récit de cette aventure, crurent que Mahomet avait été frappé par Satan; or, tout ce qui fait sortir l'homme de son état naturel, l'épilepsie et la folie, sont attribuées par les musulmans à l'influence du démon. (Voy. le recueil des Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale, article de M. Silvestre de Sacy, p. 24.) Le passage d'Aboulféda n'a pas été rendu avec toute la précision désirable ni par Reiske ni par M. Noël-Desvergers. Du reste, l'épilepsie ne fut pas le seul genre d'ensorcellement auquel fut exposé

Quelque concluant que soit ce passage, qui dépeint les symptômes du mal épileptique à ne pas s'y tromper, j'y joindrai pourtant quelques autres témoignages, qui se trouvent aussi en partie dans le livre *Khamis*, par Diarbekri[1], et dont je me contenterai de donner une traduction littérale.

« Hareth ibn Hicham demanda un jour au prophète : De « quelle manière te vient la révélation ? Il répondit : Tantôt « je vois un ange sous la forme humaine, qui me parle, tantôt « j'entends seulement un tintement semblable à celui d'une « sonnette[2], et c'est dans cet état que j'éprouve le plus de « mal, وهو اشدّ الاحوال. Quand il (l'ange) me quitte, j'en « ai appris ce qu'il venait me révéler. » Aïscha raconte : « Le « prophète devint lourd aussi souvent que l'ange lui apparut ; « pendant le plus grand froid, son front fut baigné de sueur, « ses yeux devinrent rouges, et parfois il mugit comme un « jeune chameau. » Zeid ibn Thabet raconte : « Quand la ré- « vélation descendit sur le prophète, il devint lourd ; un jour, « sa cuisse tomba sur la mienne, et, par Dieu ! je n'ai jamais « vu de cuisse aussi lourde que celle de l'apôtre de Dieu. « Quelquefois il eut des révélations quand il se trouva sur « son chameau, qui, alors, commençait à trembler tellement « qu'on croyait que ses jambes se briseraient ; mais, dans ces « cas, il s'agenouillait ordinairement. Aussi souvent que le « prophète eut une révélation, on croyait que son âme allait « le quitter ; il tombait toujours dans une espèce de défaillance, « et avait l'air d'un homme ivre. » Dans le recueil de Moslem[3], il y a une tradition fondée sur l'autorité d'Abou Hureira :

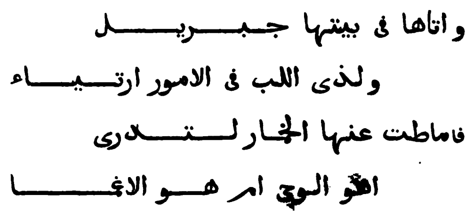
Mahomet. Le Coran fait foi que le Prophète se crut au moins une fois soumis à l'influence des charmes d'un Juif. (Voy. à ce sujet mon ouvrage sur les Monuments arabes du cabinet du duc de Blacas, tom. II, p. 325 et suiv.) (*Note de M. Reinaud.*)

[1] N° 279 des manuscrits de la bibliothèque de Gotha. (Voy. aussi d'Herbelot, *Biblioth. orient.* article *Diarbekri.*)

[2] Tout le monde sait que le bourdonnement d'oreille est aussi un des symptômes d'épilepsie, de même que des apparitions de lumière ou d'étincelles dont il est aussi question dans la vie de Mahomet.

[3] Voy. d'Herbelot, *Bibl. orient.* sous le titre de *Moslem* et de *Sahih*.

« Quand la révélation descendait sur le prophète, aucun de « nous ne pouvait lever son regard vers lui avant qu'elle « fût terminée; alors son visage écumait, ses yeux se fer- « maient, et, quelquefois, il mugissait comme un jeune cha- « meau. » Selon une autre leçon, le prophète se fâchait quand on le regardait. Je citerai encore à l'appui de ce que j'avance deux vers du poëme Hamziyah, composé par Scharaf eddin Abuiri, auteur de la fameuse Bordah :



Pour comprendre ces vers, il faut savoir que, d'après une tradition, Khadidja tenait de son cousin Waraka, ou du moine Addas, qu'un ange céleste ne pouvait pas supporter la présence d'une femme non voilée [1]; elle pria donc Mahomet de l'avertir quand l'ange lui apparaîtrait, afin de voir si c'était réellement un ange. Un jour Mahomet lui dit: « Voilà « l'ange! » Khadidja le prit sur ses genoux et demanda : « Le « vois-tu encore? » Il répondit : « Oui. » Alors elle le couvrit de son sein et demanda: « Le vois-tu toujours ? » Quand il eut répondu affirmativement, elle arracha son voile de sa tête, et aussitôt Mahomet s'écria : « Je ne le vois plus, » ce qui fit que les doutes de Khadidja sur le caractère prophétique de son époux se dissipèrent. Quoi qu'il en soit, ces vers démontrent évidemment que Mahomet se trouvait dans un état de défaillance, lorsque l'ange lui apparut pour la première fois. Ali Halebi, qui cite ces vers d'Abousiri, dit: « Le اغماء « est un mal dont souffrait auparavant le prophète, et qui « provient d'une troupe de djinn, ce qui aurait fait de Maho-

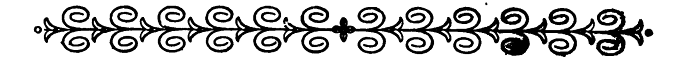
[1] Préjugé rabbinique qu'on retrouve dans le Nouv. Testam. Corint. I, ch. II, v. 10.

« met un devin (كاهن) et non pas un prophète, et c'est pour « cela qu'il s'écria après la première révélation : je crains pour « mon âme. »

Mais quoique je n'aie plus le moindre doute sur l'épilepsie de Mahomet, je suis cependant bien loin d'adopter l'opinion de Maracci et de ses partisans, qui soutiennent que Mahomet se disait prophète pour cacher son mal; je crois au contraire que Mahomet lui-même attribuait ses défaillances aux visites d'un ange, comme autrefois il se croyait, d'après les préjugés de son temps, possédé par quelque mauvais génie. Selon la tradition musulmane, Mahomet n'était pas encore sûr du caractère de la révélation, quand l'ange lui apparut pour la première fois. Il courut en frissonnant vers Khadidja et s'écria : « Couvrez-moi, couvrez-moi ; je « crains pour mon âme (نفسى), » ou, d'après une autre riwajat, « pour ma raison (عقلى). » Alors Khadidja lui dit : « Que peux-tu avoir de commun avec les djinn ? N'es-tu pas « tendre envers tes proches, sincère dans tes paroles, infati- « gable lorsqu'il s'agit d'obliger, bienfaisant envers les pau- « vres, hospitalier envers les étrangers et défenseur zélé de « la vérité ? » Rien de plus naturel que de supposer que Mahomet, toujours occupé de ses idées de réforme (car il ne songeait d'abord qu'à détruire l'idolâtrie et à purger le judaïsme et le christianisme de leurs erreurs), et provoquant probablement ses accès par de trop fortes contentions d'esprit, crut en effet, dans cet état visionnaire où se trouvent les épileptiques au moment de recouvrer leurs sens, avoir appris par un ange ce que lui dictait sa raison et dont il était si fortement préoccupé avant son accès. والله اعلم

G. Weil,
Bibliothécaire à Heidelberg.





JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT-SEPTEMBRE 1842.

EXTRAITS

DU MODJMEL AL-TEWARIKH

Relatifs à l'histoire de la Perse, traduits par M. Jules Mohl.

(Suite.)

SUITE DU CHAPITRE IX.

SUITE DE LA SECTION II.

Iezdejird, fils de Bahram. — Son règne dura quatorze ans [illegible] et dix-huit jours, ou, selon une autre tradition, dix-huit ans quatre mois et huit jours. Les historiens parlent trop peu de sa vie pour que je puisse donner des détails sur elle. Il mourut de mort naturelle dans l'Irak.

Firouz, fils de *Iezdejird.* — Son règne dura dix-sept ans, ou, selon une autre tradition, vingt-sept. J'ai lu, dans le *Kitab al Maarif*, que Firouz avait un frère nommé Hormuzd, qui lui disputait l'empire : à la fin Hormuzd fut tué, de même que trois autres membres de la famille royale, qui pouvaient aussi prétendre au gouvernement. Firouz bâtit beaucoup de villes du côté de l'Inde, entre autres *Firouz* et *Rouschenfirouz;* il en bâtit d'autres dans le Maveralnahr, dans la province de Reï, dans le Gourgan et dans l'Aderbeidjan, auxquelles il donna aussi des noms dérivés du sien. Il construisit une muraille entre le pays des Turcs et l'Iran, et acheva le château de Djeï à Isfahan. Il y eut pendant son règne une grande stérilité qui dura sept ans, pendant lesquels il ne tomba pas de pluie; à la fin, Dieu, dans sa miséricorde, fit arriver la pluie, qui ramena l'abondance. On prit alors l'habitude de se jeter de l'eau de pluie pendant ce jour, qui fut consacré par une fête, laquelle est encore aujourd'hui conservée; c'est le jour qui est marqué dans le calendrier sous le nom de *Sabb al maï* (l'effusion de l'eau). Ensuite il marcha contre le pays des Heyatheleh pour faire la guerre à Khouschnewaz; il viola le traité que son grand-père Bahram Gour avait fait, [illegible]rracher la colonne d'airain et de plomb [illegible] posée, et la fit porter devant son ar[illegible] dos d'un éléphant, parce que ce traité lui défendait de dépasser cette colonne; c'était une interprétation frauduleuse. Khouschnewaz fit creuser un fossé et le fit

couvrir de broussailles : Firouz y tomba et périt. Son fils Kobad (sa fille) Firouz Dokht, le grand mobed et beaucoup d'autres personnages furent faits prisonniers; les autres s'en retournèrent en Perse.

Palasch, fils de *Firouz*. — Son règne dura quatre ans. Il n'occupa le trône que jusqu'au moment où Serferaï [1] de Schiraz, général en chef des troupes persanes, eut ramené Kobad; car une armée iranienne marcha contre le khakan, qui, hors d'état de résister, demanda la paix, renvoya dans l'Iran Kobad, sa sœur, le grand mobed, le corps de Firouz et les prisonniers et s'acquitta de son tribut. Palasch aimait beaucoup la chasse. J'ai lu dans le *Siar al-Molouk* qu'il alla dans l'Inde, et en ramena, après mainte aventure, la fille du roi. Cette histoire de ce qui s'est passé entre Palasch, la fille du roi de l'Inde et la fille du muletier de Palasch, et les moralités et les contes que l'on y mêle, sont fort longs [2]. Je les raconterai plus tard s'il plaît à Dieu.

Il a bâti deux villes : Palasch-Abad, sous les murs de Madaïn et Palasch-Fer, dans le voisinage de Holwan; cette dernière est aujourd'hui déserte. Dans notre canton, on trouve son image sculptée en pierre et entourée de caractères que personne ne peut lire. Elle est placée sur une petite colline et taillée en pierre grise, d'une espèce qui ne se trouve pas dans les environs. Cette colline et les alentours sont oc-

[1] Firdousi écrit *Soufiraï;* dans Mirkhond, c'est *Soukhra*.
[2] Le texte de cette phrase me paraît corrompu.

cupés aujourd'hui par un village qu'on appelle, à cause de cette sculpture, Doun-Walasch. Dans ce même canton, se trouve Walaschguird, qui était une réserve de chasse de Palasch, et l'on voit encore, sur les flancs d'une haute montagne, les restes d'un mur de pierre du parc; on donne à ce lieu le nom de Khorhend. Palasch survécut à son frère Kobad, et mourut ensuite dans l'Irak de mort naturelle.

Kobad, fils de *Firouz.* — Son règne dura quarante et un ans. Selon une autre tradition, il régna, en deux fois, quarante-trois ans. On calomnia auprès de lui le sipehbed Serferaï, qui lui avait rendu de si grands services, et il le fit mettre à mort; mais les Iraniens en furent indignés, saisirent Kobad, le jetèrent en prison, et placèrent son frère Djamasp sur le trône. On le livra à Zermihr, fils de Serferaï, pour qu'il pût se venger sur lui du meurtre de son père; mais Zermihr se réconcilia avec lui, et ils se rendirent dans le pays de Scheknan et des Heyathéléh pour y chercher du secours. Pendant qu'il était à Ahwas, ou, selon une autre tradition plus exacte, à Ispahan, Kobad se prit d'amour pour la fille d'un cultivateur, la demanda en mariage, vécut avec elle, et elle devint grosse de Kesra-Nouschirwan. Kobad partit et réunit une armée. Lorsqu'il fut de retour à cet endroit, son beau-père lui annonça la naissance d'un fils. Kobad ordonna à Zermihr de s'informer de la généalogie de ce cultivateur, et on parvint à la tracer jusqu'à Feridoun. Kobad en fut content, et donna à son fils le nom de Nourschirwan. Il rentra

dans la possession de son trône sans avoir besoin de faire la guerre; ensuite arriva une famine.

Mazdek, fils de Bamdad, était alors grand mobed, et introduisit sa doctrine. Il convertit Kobad à la communauté des femmes et des biens, et à beaucoup d'autres pratiques atroces et honteuses. A la fin, Nouschirwan, qui était arrivé à l'âge d'homme, réfuta par des arguments la doctrine de Mazdek, et obtint de Kobad qu'il lui livrât Mazdek et ses compagnons; il les planta tous en terre, dans un jardin, les pieds en l'air et enfouis jusqu'à la poitrine; ensuite il fit pendre Mazdek. Kobad nomma Harith, fils d'Amrou, fils de Hodjr al-Kinda, roi des Arabes [1].

Il fonda un grand nombre de villes, comme *Iran Schad-Kewad*, située entre Holwan et Schehrizour; une autre, appelée *Schehrabad-Kewad*, entre Gourgan et le Khorasan; il bâtit sur la frontière extrême du Farsistân [2] une ville à qui il donna le nom de *Behan-Amid-Kewad.* C'est la même qu'on appelle aujourd'hui *Arghan.* Le sens du nom primitif de la ville est : *meilleur qu'Amid* [3]; nous avons vu une dénomination analogue dans le cas de Djendischa-

[1] Voyez le *Diwan d'Amro'lkaïs*, par M. de Slane, p. 6 et suiv.

[2] C'est-à-dire sur la frontière entre le Farsistan et le Khouzistan. La ville était placée tellement sur la frontière, que les géographes postérieurs sont incertains à laquelle des deux provinces elle appartenait. (Voyez la Géographie d'Aboulféda pour le mot ارجان texte arabe, p. 316).

[3] Amida était une grande forteresse dans la haute Mésopotamie et près du Tigre. (Voyez Lebeau, édition de Saint-Martin, vol. II, p. 290 et suiv.)

pour. Il fonda à côté de Madain la ville de *Minoa Schapour*, que les habitants de Bagdad appellent *Djenbisabour*, et une autre ville appelée *Balasch Djenoud;* dans la province de Mosoul, la ville de *Hesabour Kewad*, et, dans le Sowad, celle d'*Ized Kobadguird*. Il mourut à Madaïn, après un long règne.

Nouschirwan le Juste. — Son règne dura quarante-huit ans, ou, selon d'autres, quarante-sept ans et sept mois. Sa justice, son bon naturel, la sagesse de son gouvernement et ses apophthegmes, sont célèbres. Ses vertus inspirèrent à ses sujets l'espoir du plus grand bonheur. Il fit passer son armée en revue, et s'y présenta lui-même en armes devant le diwan et l'officier chargé de l'inspection, et celui-ci l'approuva et augmenta sa solde. Il détermina les attributions de ses ministres et des percepteurs des taxes, et fixa le montant de l'impôt foncier [1]. Selon une autre tradition que j'ai trouvée dans un livre, ce serait son père Kobad qui aurait fixé l'impôt. Avant lui, les rois percevaient une quote part du produit brut, et (le propriétaire) ne pouvait disposer de la récolte que lorsque (le roi) en eut reçu le quart, comme j'exposerai plus tard. Ensuite arriva l'aventure de Mahboud, le cuisinier, et de

[1] Kobad commença un cadastre des terres en Perse, et Nouschirwan l'acheva et fixa l'impôt foncier en argent. On prétend que cet impôt était calculé de manière à rendre au roi un tiers du produit brut des terres. (Voyez l'*Ayeen Akberi*, édition de Londres, 1800, vol. II, p. 299.)

Zerwan, le chambellan [1], lequel se servit d'un juif pour perdre Mahboud en empoisonnant le dîner du roi. Mahboud fut exécuté; mais, après quelque temps, le roi, par sa perspicacité, découvrit la vérité, et fit pendre Zerwan et le juif. J'ai lu dans l'ouvrage intitulé *Adjaib al dunya* (les Merveilles du monde) qu'il y a dans le désert une souris qui, en passant auprès d'un mets dans lequel il y a du lait, le convertit sur-le-champ en poison mortel. Le juif connaissait cette propriété de la souris, et s'en servit dans ce complot. Ensuite vient l'histoire [2] d'une guerre que Nouschirwan commença contre le khakan, et qui se termina par une paix. Le khakan offrit sa fille en mariage au roi, qui l'agréa. C'est Mihran Schetad [3] qui fut chargé de cette affaire par le roi. Cette princesse mit au monde Hormuzd. On raconte ensuite l'histoire du rêve de Nourschirwan, en conséquence duquel on amena de Merv Bouzourdjmihr, qui, tout jeune qu'il était, interpréta le rêve, et découvrit, dans l'appartement des femmes du roi un homme qui était caché dans la chambre d'une jeune fille chinoise. Nouschirwan fit périr les deux coupables. Ensuite Dabschelim, roi de l'Inde, envoya le jeu d'échecs et mille charges d'âne de présents, sous condition que les Persans, s'ils ne découvraient pas

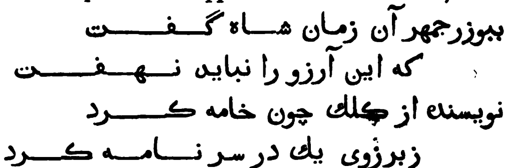
[1] Cette anecdote est tirée de Firdousi. (Voyez l'édition de Calcutta, p. 1679 et suiv.)

[2] Voyez Firdousi, p. 1686 et suiv.

[3] Firdousi écrit *Setad* ستاد. *Ibid.* p. 1700.

la manière de jouer le jeu, lui renverraient autant d'or, de pierreries et d'étoffes, qu'il en avait envoyé. Bouzourdjmihr découvrit la manière de jouer aux échecs, et inventa, en revanche, le jeu de trictrac, et l'envoya dans l'Inde. Tous les sages de ce pays se réunirent; mais ils ne purent comprendre comment on jouait ce jeu : de sorte qu'ils furent obligés de convenir de la supériorité de l'esprit de Bouzourdjmihr. Le jeu d'échecs représente la guerre, et il y a une longue histoire (sur son invention). Bouzourdjmihr forma le trictrac d'après le ciel et sa rotation autour des deux pôles, en y représentant la lune, le soleil et la division (du ciel) en maisons. Ensuite on raconte que Nouschirwan envoya dans l'Inde le médecin Barzoui, qui y resta pendant fort longtemps, et y vieillit avant de pouvoir obtenir par une ruse et apporter à Nourschirwan le livre de Kalila et Dimna. Le roi ordonna à Bouzourdjmihr d'ajouter à l'ouvrage le chapitre[1] sur Barzoui, pour

[1] در signifie ici *chapitre*, comme dans le titre du *Sadder*. Ce passage est tiré de Firdousi. (Voyez l'histoire de Barzoui et de sa réception par le roi quand il lui apporta le Kalila et Dimna.)



Le roi dit alors à Bouzourdjmihr : « Il ne faut pas refuser cette demande « de Barzoui. » Et alors un scribe, aussitôt qu'il eut taillé son roseau, ajouta au commencement du livre un chapitre sur Barzoui.

On peut consulter, pour tout ce qui regarde cette histoire, le

que la peine qu'il s'était donnée ne fût pas oubliée, et qu'il restât un souvenir de lui dans le monde. Ensuite vient l'histoire de la fille de l'oncle maternel du roi. . . . . [1].

Ensuite vient l'histoire de Nouschzad, fils de Nouschirwan, dont la mère était une chrétienne du pays de Roum. Nouschirwan étant engagé dans une expédition contre l'empire grec, Nouschzad s'échappa de la prison de Djendischapour, et les chrétiens se réunirent autour de lui. A la fin, il fut tué; il professait la religion chrétienne. Nouschirwan fut, à cette occasion, mécontent de Bouzourdjmihr, et le jeta en prison à son retour de Roum, et l'y laissa si longtemps, que la prison et le grief le rendirent aveugle. Mais, un jour, un ambassadeur du kaïsar de Roum arriva auprès de Nouschirwan, et lui demanda ce que contenaient des boîtes (fermées) qu'il apportait de la part du kaisar. Le roi fut embarrassé; il fit tirer Bouzourdjmihr de la prison, et demanda son aide en cette affaire et son pardon pour ce qui s'était passé. Bouzourdjmihr découvrit le secret et dit ce que contenaient les boîtes, et l'on trouva qu'il en était réellement ainsi. Le roi le rétablit alors dans toutes ses dignités. Plus tard, le roi composa pour son fils Hormuzd une exhortation qui est devenue célèbre;

mémoire de M. de Sacy dans les Notices et Extraits, vol. X, et la préface de son édition de Kalila et Dimna.

[1] Je ne connais pas cette anecdote, de sorte que je ne suis pas en état de corriger le texte, qui me paraît inintelligible.

on a de même de lui beaucoup de sentences[1] sur la conduite des affaires et sur d'autres matières.

Il a construit le palais de Madaïn, qui est encore debout; d'autres disent que c'est Kesra Parwiz qui l'a bâti; mais la première opinion est la vraie. Il a construit aussi le palais blanc et celle parmi les sept villes de Madaïn à laquelle il donna le nom de Beh-Endiou-Khesreh. Le plan de cette construction était de tout point le même que celui de la ville d'Antioche. Nouschirwan y fit transporter les prisonniers qu'il avait amenés de cette dernière ville et qui y retrouvaient leurs maisons dans des quartiers tout semblables à ceux d'Antioche. Il construisit Nezen bar Kedjin (?) et beaucoup d'autres villes. Il bâtit Derbend Bab al Abwab tel qu'il subsiste encore; son but était de rassurer les Persans contre les incursions des Turcs. La longueur de cette muraille est d'à peu près vingt farsangs. Nouschirwan y établit un commandant pour chaque bastion. Les personnes qui ne connaissent pas bien l'histoire disent que c'est la muraille d'Alexandre; mais cette opinion n'est pas fondée, car cette dernière n'est pas située dans ce pays, et, de plus, elle est bâtie en fer et en plomb mêlés de bronze. J'en ai déjà parlé plus haut, et je donnerai en son lieu le reste des détails qui s'y rapportent. Kesra Nouschirwan mourut à Madaïn.

Hormuzd, fils de *Nourschirwan*.—Son règne dura

[1] On peut voir une collection de ces sentences dans *Firdousi*, éd. de Calcutta, p. 1757 et suiv.

douze ans. Aussitôt qu'il fut monté sur le trône, il commença à opprimer ses sujets; il fit périr l'un après l'autre tous les ministres, le grand mobed, et tous ceux que son père avait rendus puissants. Saveh, roi des Turcs, entra dans le Khorasan à la tête d'une armée de quatre cent mille cavaliers, et Hormuzd ne put lui faire face, parce que les Romains, les Arabes et les Khazars faisaient de tous côtés entrer des armées dans l'Iran, dont ils convoitaient la conquête. A la fin, il envoya Bahram-Djoubineh contre le roi Saweh, sur l'avis de Mihran-Setad, qui avait entendu les prédictions des astrologues turcs, du temps où il avait amené (du Turkestan) la mère de Hormuzd. Le roi choisit donc Bahram, d'après les indications que Mihran Setad lui avait données, et Bahram partit et tua Saweh : c'est une histoire qu'on raconte avec beaucoup de détails. A la fin, Bahram se révolta contre Hormuzd, s'établit, avec son armée à Reï, où il fit frapper de la monnaie d'argent portant le nom de Khosrou [1], et en envoya des pièces à Hormuzd, à Madaïn. Hormuzd conçut le soupçon que Bahram n'agissait que par l'ordre de son fils, et voulut faire périr Khosrou; mais ce dernier s'enfuit dans l'Aderbeidjan. Hormuzd jeta alors Kustehem et Bendoui, les oncles maternels de Khosrou, dans les fers. Les Iraniens étaient las de la tyrannie de Hormuzd, se révoltèrent, tirèrent de leur prison Kustehem et Bendoui, et placèrent (Khosrou) sur le trône. Bahram Djoubineh arriva à

[1] C'est-à-dire de Khosrou-Parwiz, fils du roi.

Nahrwan, et l'armée de Khosrou passa de son côté. Alors ce dernier se décida, d'après l'ordre et avec l'approbation de son père, à se rendre dans le pays de Roum pour demander secours. Kustehem et Bendoui (qui partaient avec lui) s'en retournèrent des portes de Madaïn sans la permission de Khosrou (revinrent au palais), étranglèrent Hormuzd, et repartirent sur-le-champ. Bahram-Djoubineh entra dans Madaïn, s'assit sur le trône, s'empara du gouvernement, et envoya après Khosrou un général nommé Bahram-Siawuschan. Khosrou se reposait dans une église lorsque Bahram et ses troupes arrivèrent; mais, au moment où ils parurent, Bendoui s'avisa d'un ruse. Il prit la robe royale de Khosrou, s'en revêtit, et se plaça sur le toit de l'église pendant que (Khosrou et ses compagnons) s'échappèrent. Les troupes de Bahram voyant Bendoui, n'eurent aucun doute que ce ne fût Khosrou, et entourèrent l'église. Bendoui descendit alors, se revêtit de ses propres habits, et remonta annoncer au nom du roi qu'il demandait se reposer ce jour, et qu'il serait, le lendemain, prêt à partir. Il trompa les troupes de cette manière pendant trois jours. A la fin, quand Khosrou devait avoir atteint la frontière, Bendoui fit connaître la vérité. Bahram l'amena à Madaïn et le jeta en prison. On a beaucoup de détails sur la mort de Bahram, fils de Siawusch, et sur la fuite de Bendoui dans l'Aderbeidjan, où il resta auprès de Moschil l'Arménien jusqu'à ce que Khosrou y arrivât.

Khosrou Parwiz. — Son règne dura trente-huit

ans. Cette époque comprend le temps pendant lequel Bahram Djoubineh occupa le trône; car on ne peut pas le compter dans la série des rois, parce que Khosrou occupe l'espace pendant lequel Bahram avait usurpé le trône. Maurice, empereur romain, pourvut Khosrou d'une armée, d'armes et d'argent, lui donna en mariage sa fille Mariam, et envoya avec son armée et sa fille son fils Théodose. Après une longue lutte, Bahram fut battu, et s'enfuit chez le khakan, où il acquit une grande influence, jusqu'à ce que Khosrou envoyât Khorrad Burzin, qui intrigua contre lui, et finit par le faire tuer par un Turc nommé Kaloun. Selon une autre tradition, Khorrad séduisit la femme du khakan, qui chargea un esclave de frapper inopinément Bahram d'un couteau et de le tuer. Dieu connaît la vérité.

Ensuite Khosrou fit périr son oncle Bendoui, pour venger la mort de son père. Kustehem, craignant pour sa vie, se révolta et épousa Kordieh, sœur de Bahram Djoubineh. L'armée qu'elle ramenait du Turkestan se réunit à celle de Kustehem; mais à la fin, cette femme, Kordieh, sœur de Bahram, assassina son mari par ordre du roi, et épousa Khosrou, qui eut un fils d'elle. Schirin était déjà, antérieurement à ce temps, une des femmes de Khosrou. A partir de cette époque, Khosrou devint extrêmement puissant; aucun roi ne posséda jamais autant de trésors et de choses précieuses et belles que lui. Je parlerai en son lieu, et en détail, de ce

que ses trésors contenaient à l'époque de sa mort. Ces richessses étaient telles qu'on n'en a jamais su la valeur; je ne parlerai ici que de quelques objets entre beaucoup d'autres.

Il possédait le trône appelé *thakdis*, et c'est lui qui l'acheva. L'histoire de ce trône est fort longue; on dit que Djemschid commença à le faire exécuter, que Féridoun y ajouta de nouvelles portions, que quelques parties en furent emportées à Roum et dans le Turkestan; que Gustasp le fit reconstruire dans une autre forme, et qu'à la fin Khosrou en fit rapporter les parties de tous les côtés, et le compléta de manière à étonner le monde entier. On dit qu'il y avait en or mille charges d'âne employées à ce trône, sans compter les pierreries, dont la valeur était inestimable. Il y avait dans son harem douze mille femmes, tant esclaves que libres, et parmi elles se trouvaient Mariam, fille du roi de Roum, Bahram-Dokht, Kordieh et Schirin, qui était si belle qu'aucune œuvre d'art, depuis que le monde existe, n'a pu donner une idée de sa beauté. Le sipehbed Ferhad en était amoureux; c'est lui qui a exécuté les travaux à Bisitoun, dont on voit encore les restes. Parwiz avait dix-huit mille chevaux dans ses écuries, parmi lesquels il y en avait qu'il affectionnait particulièrement comme Schebdiz, que l'on voit sculpté à Kirmanschahan, près d'un bourg appelé Bistham. Bistham est aussi un nom de Kustehem, oncle de Parwiz. J'ai lu dans le Firouznameh que c'est Kitous, fils de Sinnimar le Grec, qui a

exécuté ces sculptures sur pierre, le même qui a construit Khawernak et Sedir. Lui et les autres artistes travaillaient sous les ordres du sipehbed Ferhad. On avait bâti, sur l'ordre du roi, au-dessus de la fontaine, une salle d'audience, et au-dessus des sculptures que l'on voit encore, un palais, et quand tout fut achevé, le roi y donna un festin à ses grands et à ses généraux; ensuite il donna (ce lieu) à Ferhad. C'est là qu'on voit encore les figures de Parwiz, de Schebdiz, de Schirin et d'un mobed, et la représentation d'une chasse; le tout sculpté dans la pierre.

Il avait dans son palais neuf cents éléphants, entre autres un qu'on appelait *Kedizad*, qui était né dans l'Iran, ce qui était une grande merveille; car, jusqu'alors, jamais éléphant n'avait porté dans ce pays, pas plus qu'une lionne ne porte dans le Roum, une chatte dans la Chine, ou une cavale dans l'Inde. Ce sont là des singularités de ces pays. Parwiz possédait douze mille mulets de bagage. J'ai vu dans le Firouznameh, et Dieu sait ce qui en est vrai, que la nourriture de Parwiz coûtait tous les jours douze mille dinars, et que c'était toujours la même somme, parce qu'on mettait tous les jours dans son dîner une pierre fine pilée de cette valeur, ce qui lui était nécessaire, à cause de sa constitution et d'une maladie qu'il avait. Il buvait (par jour) soixante *rotls* de vin parfumé de roses, et pouvait, dans l'espace d'un jour et d'une nuit, avoir commerce avec soixante femmes. Il consumait tous les jours régulièrement

soixante rotls[1] de musc, sans compter les autres parfums. On employa vingt rotls (de ce musc) pour le dîner et la boisson de ses convives, vingt rotls pour l'office et les domestiques, et pour arroser la salle d'audience[2]; dix rotls pour l'eau avec laquelle le roi se lavait, enfin dix pour les femmes du roi. Quand Parwiz allait à la chasse, cinq cents filles se tenaient à sa droite et à sa gauche, brûlant de l'aloës dans des cassolettes d'or, et mille domestiques arrosaient la terre, autour de lui, d'eau musquée, pour que le vent ne soulevât pas de poussière. Mille mulets portaient des litières destinées aux musiciens, dont deux occupaient toujours une litière. Je traiterai plus tard, s'il plaît à Dieu, de son cortége, de ses faucons et des autres détails de sa magnificence, qui était infinie.

Parwiz possédait ce qu'aucun roi n'avait possédé, une bouteille de verre dont on pouvait verser autant qu'on voulait de vin, quand même on l'avait remplie d'eau, et sans que la bouteille se vidât jamais. Il possédait aussi une pièce d'étoffe appelée Aderscheb, qui était tissée de poils de salamandre; enfin il avait de l'or que l'on pouvait pétrir de la main, et sur lequel on pouvait imprimer un sceau comme sur de la cire. Parmi ses trésors étaient le *Gandji Arous*, le *Gandji Badawerd*, le *Gandji Kaous*, le *Gandji Afrasiab* et le *Dinari Khosrowani*, et il existe sur cha-

[1] Le rotl est un poids de 12 onces.

[2] Je suppose qu'il faut lire أوان . Si l'on veut conserver la leçon du manuscrit أواذ, le sens serait : « Et pour laver la vaisselle. »

cun de ces trésors une histoire, dans laquelle on raconte de quoi il se composait et comment il était tombé entre les mains de Parwiz. Il avait des musiciens comme Sergius le Romain et Barbud. Ce sont eux qui ont fixé toutes les notes et écrit les airs, Jamais il n'y a eu un roi aussi puissant et aussi heureux.

Vers la fin de sa vie, il fit tuer Noman, fils de Mondar l'Arabe. La guerre de *Dsi Kar* eut lieu, et les Arabes vainquirent les Persans au nom du prophète. Parwiz en fut irrité, et lorsque le prophète lui envoya une lettre et des ambassadeurs, il reçut mal leur message, comme je le raconterai plus tard. Avant cela il envoya une armée dans le pays de Roum, parce que son beau-père Maurice avait été tué; mais Héraclius, empereur des Grecs, battit l'armée de Parwiz et la poursuivit jusqu'à Madaïn; et c'est à cela que se rapporte la parole du Koran[1] : « Les Grecs ont été vaincus dans les provinces voisines, etc. » Ensuite Parwiz jeta dans les fers tous les grands de l'empire, et ordonna de les tuer. Leur nombre s'élevait à trente mille personnes, des premières familles de la Perse. A la fin, les Iraniens se révoltèrent, tirèrent, de nuit, Schiroueh, fils du roi, de sa prison, le placèrent sur le trône, et jetèrent le roi dans les fers. Peu après, on le fit périr par la main de Mihr Hormuzd, dont Parwiz avait fait tuer le père dans le même endroit.

Il construisit, entre autres, le fort de Kenkwer et

[1] Voyez le Koran, surate XXX, v. 1 et suiv.

le château de Schirin sur la route de Bagdad. On voit encore les ruines de ces deux constructions. Ses cuisines étaient dans le district d'Asadabad, là où l'on voit aujourd'hui un bourg nommé Sabakh; mais il passait la saison d'été sur le mont Arwend, près de Hamadan. (On appelle encore dans ces environs un endroit *Dukkani Khosrou*, un autre *Khemi Khosrou*, *etc.*) Or, j'ai lu dans le Siar al-Molouk que, de ces cuisines jusqu'à l'endroit où il se tenait, c'est-à-dire à Kenkwer sur l'Arwend, près de Hamadan, les cuisiniers faisaient passer de main en main les mets dans de la vaisselle d'or et des plats ornés de pierreries, de sorte qu'ils arrivaient chauds, tant il y avait d'esclaves employés à cela; ce qui peut donner une idée de ce qu'on raconte de la magnificence de ce règne.

Schirouieh, fils de *Parwiz*. — Son règne dura huit mois, ou, selon d'autres, cinq mois. Dans tous les cas, il ne jouit guère du trône. Il commença par faire tuer ses frères, comme j'ai déjà raconté. Après la mort de son père, il jeta ses yeux sur Schirin; mais elle s'empoisonna. Il envoya chez Badan, roi de Yemen, pour présenter au prophète [1] ses excuses de l'ordre que son père (Parwiz) avait donné (à Badan) de lui envoyer le prophète. Il mourut à Madaïn.

[1] Je traduis d'après la leçon du manuscrit نـــيـــاز آرد ; mais je crois qu'il faut plutôt lire نيآزارد, et qui donnerait le sens : « Avec l'ordre de ne pas faire de mal au prophète que Parwiz « avait ordonné (à Badan) de lui envoyer. » (Voyez la Vie de Mohammed, par Aboulféda, édition de M. Noël Desvergers, p. 67.)

Ardeschir, fils de *Schirouieh.* — Son règne dura un an et six mois, ou, selon une autre tradition, un an et quatre mois. Firouz, fils de Khosrou, l'étouffa pendant qu'il était ivre [1].

Pourandokht, fille de *Parwiz.* — Son règne dura un an et quatre mois. C'était l'époque où l'islamisme gagnait des forces. Pourandokht envoya une armée contre les Arabes, et mourut en même temps à Madaïn.

Keschensefendeh. — Son règne dura six jours, ou, selon d'autres, deux mois; ensuite il fut assassiné, ou, d'après une autre tradition, déposé. Firdousi [2], dans son Livre des Rois, l'appelle *Gouraz*, avec le surnom Feraïsch; d'autres, comme le mobed Bahram, lui donnent le nom de Schehriraz. Dieu sait ce qui est vrai.

Azermidokht, fille de *Parwiz.* — Son règne dura six mois, ou, selon d'autres, un an et quatre mois; ensuite elle mourut, ou, selon une tradition, fut assassinée par le sipehbed Rustem, qui voulait se venger de la mort de son père, Farrukhzad. Elle

[1] L'auteur suit ici le récit de Firdousi. (Voy. édition de Calcutta, p. 2053.) La tradition ordinaire est que Schehriar, général en chef des armées d'Ardeschir, le fit exécuter.

[2] La plupart des manuscrits de Firdousi portent فرائین *Ferayin*, et c'est ainsi que M. Macan écrit ce nom dans son édition, pag. 2055 :

فرائین همه نا جوان مرد گشت
به بیداد بیبخت وبدگرد گشت

Férayin était un homme dépourvu de toute vertu, injuste, infortuné et insensé.

bâtit dans le district d'Asadabad un château, à qui elle donna son propre nom *Azermidokht*. Le château était construit dans la plaine, et il y avait un grand pavillon sur le haut d'une colline, où l'on en voit encore des traces.

Khordad, fils de *Parwiz*. — Son règne dura un an; ensuite il mourut. Quelques-uns disent qu'on plaça alors sur le trône un nommé Kesra, descendant d'Ardeschir, fils de Babek, qui fut assassiné aussitôt après.

Iezdejird, fils de *Schehriar*. — Son règne dura vingt ans. Thabari dit dans sa Chronique qu'on découvrit après la mort de Kesra, dont je viens de parler, un homme nommé Firouz, fils d'Afschisch et de Mehan Dokht, fille de Iezdad et petite-fille de Kesra Nouschirwan, et qu'on le plaça sur le trône. Lorsqu'on posa la couronne sur son front, il ne voulut pas la laisser poser, disant qu'elle était trop étroite pour sa tête. Les grands dirent alors qu'il n'était pas de la race royale; et, prenant ses paroles pour un mauvais augure, ils le chassèrent. Ensuite ils amenèrent un nommé Farrukhzad, fils de Parwiz, qu'ils tuèrent aussi, et à qui ils donnèrent pour successeur Iezdejird. Omar fils de Khattab était khalife au moment où Iezdejird monta sur le trône. La bataille de Kadesia eut lieu, et (les Arabes pénétrèrent) jusqu'à Madaïn. Alors Iezdejird s'enfuit, et s'établit à Reï. Les Persans livrèrent à Nehawend une dernière bataille, qu'ils perdirent. Je raconterai ces événements en détail. Iezdejird se rendit dans

le Khorasan, où Mahoui Souri, gouverneur de Merv, conspira pour le faire tuer par les Turcs. Iezdejird s'enfuit à Merv, et se réfugia dans un moulin, où le meunier le tua, par ordre de Mahoui. D'autres disent que le meunier le tua sans savoir qui il était. Ceci arriva pendant le khalifat d'Othman, et l'empire persan périt.

Cet abrégé montre qu'il y a eu, en tout, vingt-sept rois de cette dynastie, sans compter Kheschensefendeh, qui, selon le mobed Bahram, ont régné pendant quatre cent cinquante-cinq ans trois mois et vingt et un jours, ce qu'on voit confirmé dans beaucoup d'ouvrages. D'après ce calcul, il s'est passé, depuis le temps de Kaïoumors, et en comptant les trente ans de son règne, jusqu'à la conquête arabe, quatre mille quarante-neuf ans deux mois et vingt-sept jours, en y comprenant les six jours du règne de Kheschensefendeh, et le nombre total des souverains de la Perse se monte à soixante-six, dont trois femmes, Homaï, Pourandokht et Azermidokht; le reste étaient des hommes. Ce calcul de Bahram, mobed de Schapour, prouve que Kaïoumors n'est pas identique avec Adam, parce que, selon cette computation, il s'est écoulé, depuis Kaïoumors jusqu'à ce moment, quatre mille cinq cent soixante et dix ans environ, pendant que l'espace de temps écoulé depuis Adam jusqu'aujourd'hui est beaucoup plus considérable.

باب التّاسع

فصل دوم

پادشاهی یزدجرد بن بهرام چهارده سال وچهار ماه وهجده روز بود بدیگر روایت هجده سال وچهار ماه وهشت روز گویند واندر حوادثی که آنرا شرح توان داد ذکر مکترست واندر عراق بمرگ بمرد

پادشاهی فیروز بن یزدجرد هفده سال بود بدیگر روایت بیست وهفت سال گوید واندر کتاب المعارف خوانده ام که اورا برادری بود نام او هرمزد وبا هم خصومت کردند اندر پادشاهی تا هرمزد کشته شد با سه کس از اهل بیت ملك شایستهٔ پادشاهی وپیروز بناهای بسیار کردست باطراف هندوان دو شهر یکی را نام پیروز ودیگر روشن فیروز وبماورا النهر وناحیت ری وگرگان وآذربیگان شهرها کرد اشتقاق هم از نام خود ومیان ترك وایران دیواری کشید وشهرستان ج (1) اصفهان تمام کرد وهفت سال قحط افتاد درعهد او وباران نیآمد تا خدای عز وجل رحمت کرد وباران داد وفراخی پیدا

[1] Il faut lire جی.

شد وآن روز از خرّمی آب باران بیکدیگر همی ریختند وآنرا عید کردند وهنوز بکار دارند آنست که در تقاویم نویسند صبّ الماء پس برمین هیاطله شد بحرب خوش نواز(1) وعهد جدّش بهرامگور بشکست وآن مناره که از روی وارزیر ساخته بودند برکند وبر پیل پیش همی فرستاد زیرا که عهد چنان بود که از مناره نگذرند وآن تأویلی محال بود وخشنواز کنده ساخت وسرش بخاشاك بپوشانید وفیروز در کنده افتاد وکشته شد وپشرش قباد وپیروزدخت وموبد موبدان وبسیاری مهتران گرفتار شدند ودیگران باز آمدند

پادشاهی بلاش بن فیروز چهار سال بود همین قدر بود پادشاهی وی تا قباد را سرفرای شیرازی سپهبد ایران باز آورد بعد از آن که سپاه بود از ایرانیان وخاقان صلح خواست وناچار بپذرفت وقبادرا وخواهرش را وموبد موبدان وتن فیروز واسیران دیگر با جزینتها جمله بایران باز آورد وپلاش شکار دوست بود ودر سیر الملوك خواندم که بهندوستان رفت ودختر ملك را بیآورد بعد کارزارها وآن قصّه درازست میان پلاش ودختر شاه هندوان

[1] Lisez خوشنواز.

ودختر ستور دار پلاش اندر حکمت وفسانها بمثل گفته شود اگر خدای خواهد واز عمارت دو شهر کردست یکی پلاش آباد باباط مداین ودوم بجانب حلوان وپلاش فر خوانند واکنون خرابست وبدین حدود ما اندر صورت او بر سنگی نگاشتند وپیرامون آن مانند حرف نقش که آنرا ندانند خوانند وبر تلی کوچك نهادست واز آن جنس سنگ کبود بدآن نزدیك نیست واکنون آن تل وپیرامونش دهی است که بدآن صورت باز خوانند دون ولاش وهم بدین حدود ولاشجرد شکارگاه وی بودست واثر دیوار شکارگاه از سنگ بر دامن کوه بزرگ که آنرا خورهند خوانند هنوز پیداست وبعد برادرش قباد بعراق اندر بمرگ از جهان بیرون رفت والله اعلم

پادشاهی قباد فیروز چهل ویکسال بود بدیگر روایت بدو دفعات چهل وسه گویند سپهبد سرفرارا با چندین نیکویی بجای قباد از گفتار بدگویان بکشت تا ایرانیان از طیره اورا گرفتند وباز داشتند وبرادرش جاماسپ را بنشاندند وقبادرا به پسر سرفرا زرمهر دادند تا بخون پدر قصاص کند زرمهر با وی در ساخت وسوی ملك شکنان وهیاطله باز گشتند بیاوری خواستن وبهزمین

اهواز اندر وبعضی (1) باصفهان واین درستست دختر
دهقانی را دوست گرفت وبخواست وبا وی بیآرامید ودختر
از قباد آبستنی گشت بکسری نوشروان پس قباد برفت
وسپاه آورد چون آنجایگاه باز رسید دهقان مژده دادش
بفرزند قباد زرمهر را فرمود که از نژاد دهقان بداند
چون باز جستند از تخمهٔ آفریدون بود قباد شاد گشت
وفرزند نوشروان نام نهاد وبی حرب کردن پادشاهی بوی
باز رسید پس قحط افتاد ومزدك بن بامدادان موبد
موبدان بود دین مزدك آورد وقباد را بدآن کار بمباح
زنان بر یکدیگر ومال وفعلهای زشت ومذموم اندر آورد
تا کسری نوشروان بجای مردی رسیده بود دین مزدکی
باطل کرد بحجّت واز قباد در خواسته بود که مزدك را
بااصحابش بدست او دهد وهه را بباغی بزمین اندر بکشت
پایها بر بالا وتا بسینه برزمین در نگنده (2) پس مزدك را
بیآویخت وقباد حارث بن عمرو بن حجر الکندی پادشاه
کرد بر عرب واز عمارت بسیار شهرها کرد یکی میان
حلوان وشهر زول (3) ایران شاد کواد خواند ودیگری

[1] Il faut ajouter گویند.

[2] Il faut lire وکسری نوشروان.

[3] Il faut lire شهرزور. Voyez *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe, pag. 412.

میان گرگان وخراسان وآنرا شهراباد کواد خوانند وبر سر حدّ پارس شهری بنا کرد به آن امید کواد نام کرد وآنست که اکنون ارغان خوانند معنی چنانست که از امید بهترست برسان جند نشاپور که گفتیم وبجانب مداین مینو شاپور بنا کرد بغدادیان جنبساپور خوانند ویکی دیگر بلاش جنود بموصل حسابور کواد نام کرد شهری دیگر ودر سواد ایزد قباد گرد وبآخر عهد بمداین بمرد والله اعلم

پادشاهی نوشروان عادل چهل وهفت سال بود بدیگر روایت چهل وهفت سال وهفت ماه گوید داد وعدل وسیرت خوب وقاعدهٔ پادشاهی وسخنهای حکمت مشهورست وجهانیانرا اومید کرد به همه خوبی وعرض داد سپاه را وخویشتن را نیز عرض داد وبدیوان آمد بسلاح تا موبد که عارض بود بپسندیدش وبروزی بیفزودش وترتیب کاردار وعمّال وخراج بنهاد وبروایتی چنان خواندم که خراج پدرش قباد بر نهاد وپیش از آن پادشاه از ارتفاع قسطی بر داشتی ودر آن تصرّف نیارستی کرد تا بوقت ربع وآن خود گفته شود پس حدیث مهبود خوالیگر بود وزروان حاجب تا از حسد جهود را بدست آورد وخوردنی شاه زهر آلوده کرد تا مهبود کشته گشت وبعد

مدّتی شاه را به تیز بینی آن معلوم گشت وزروان جهود را (۱) بیاورجفت ومن اندر کتاب عجایب الدنیا خوانده ام که اندر بادیه موشی باشد چون نزدیك طعامی بگذرد که در آن شهر باشد ساعتی زهر قاتل شود وجهود از آن موش وخاصّیت وفسون آن کار ساخته بود باز حدیث حرب بود که با خاقان آغازید تا صلح کرده شد وخاقان دختری به کسری داد بپسندید مهران شتاد معتمد شاه بود درین کار واو مادر هرمزد بود پس ازین خواب دیدن نوشروان بود تا بزرجمهر را از مرو بیاوردند کودك بود وگزارش کرد تا آن مرد اندر شبستان پیدا گشت به حجرهٔ کنیزك چینی اندر وشاه هر دو را به فرمود کشتن ازین پس شاه هندوان دابشلم شطرنج فرستاد وهـزار خروار بار اگر بازی بجای نیآرید همچنان زر وگوهر وطرایفها که فرستاده بود بدهند بزرجمهر آنرا بکشاد وعوض آن نرد بساخت وبه هندوستان فرستاد وهمه حکمای هند جمع شدند نتوانستند شناخت که آن بازی بر چه سانست وبر دانش او خستو شدند وشطرنج بر مثال حرب ساخته اند وآن را قصّهٔ درازست وبزرجمهر نرد برسان فلك ساخت وگردش آن به کعبتین چون ماه

[1] Il faut lire وجهودرا.

وآفتاب وخانها بخشیده بر آن مثال از آن پس فرستادن برزوی طبیب بود به هندوستان تا آنجا بماند بمدّتها وپیر گشت وبحیلت کلیله ودمنه بایران آورد پیش شاه ودر برزوی بزرجمهر درآن فزود به فرمان شاه تاریخ او ضابغ (1) نگردد وذکری بماندش در عالم پس حدیث دختر عمر کسری بود وپیدا کردند عشق او نوشروان را با خواهر بر آنسان که از کمال عقل وی سزید وبزرگ کاری قاعدهٔ کسری وآن را شرح است پس قصّهٔ نوش زاد بود پسرش ومادرش ترسا بود رومی چون کسری بروم رفت نوشزاد از زندان جندیشابور بیرون آمد وترسایان بروی جمع گشتند وبر آخر کشته شد وترسا شده بود واز این پس کسری از بزرجمهر آزار گرفت وچون از روم بازگشت اورا باز داشت مدّتها تا از آن تنگی ورنج چشمش تباه شد وبوقت رسول آمدن از قیصر وپرسیدن از چیزی که در حقّهها قیصر فرستاده بود کسری عاجز گشت بزرجمهر را بیرون آورد وازو فریاد جست وعذرها خواست وبزرجمهر آنرا بکشاد وبگفت که چیست وهمچنان بود وبهمان مرتبت باز بردش پس وصّیتها کرد هرمزد را

[1] Lisez تا ریخ او ضایع.

پسرش واندر آن سخنها بسیارست وتوقیعات او اندر کار عالم وهرچیز

واز عمارت ایوان مداین کرد که هنوز به جایست وبعضی گویند پرویز کرد ولیکن ازین حقیقتتر است وکوشك سپید وآن هفت شهر مداین بنا کرد به اندیو خسره نام نهاد وهم برسان او نهاد انطاکیه بود بعینه واسیران آن جایگاه را اندر فرو آورد همچنان خانها در محلّتها که انطاکیه بود شان اینجایگاه ساخته بود ونزن بار لجین کرد وبسیاری جایها ودربند باب الابواب را بنا کرد وبر آنسان که هنوز بجایست تا از تاختن ترکان بی بیم باشند کابیش بیست فرسنگ زمین است وبهر جایگاه قایدی به پای کرد وپیش کسانی که اخبار ندانند چنانست که آن سد سکندرست وآن را اصل نیست که سدّ سکندر نه بدین حدودست وهم از آهن وارزیرست واز روی آمیخته است وبعضی شرح داده ایم آنرا وتمامی به شرح به جایگاه گفته شود وکسری نوشروان به مداین از دنیا بیرون رفت

پادشاهی هرمزد بن نوشروان دوازده سال بود چون بنشست بپادشاهی مردم زیر دست را شکسته داشت وهمه دبیران بزرگ را وموبد موبدان وکسانی که پدرش بزرگ

داشتی بکشت یکایك پس ساو شاه ترکان با چهار صد هزار مرد سوار بخراسان آمد وهرمزد در ماند کی از روم وعرب وحرروران (1) وچهار سوی پادشاهی در وی طمع کرده بودند وسپاه بایران اندر آمده پس بهرام چوبینه را بحرب سابه شاه فرستاد براه نمونی مهران شنان (2) که از فال گویان ترکان شنیده بود درآن وقت که مادر هرمزد را آورد وبهرام را بنشان کی.مهران ستاد گفت بدست آورد تا برفت وسابه شاه را بکشت وآن قصّه درازست تا عاصی گشت در هرمزد وبا سپاه بری آمد ودرم را نقش بنام خسرو فرمود کردن پس (3) هرمزد بمدائن فرستاد

[1] Il faut lire خزران. Voici le passage de Firdousi que l'auteur du *Modjmel* avait sous les yeux :

سپاهی بیامد زراه خزر
کزیشان سیه شد همه بوم وبر

Il vint une armée du côté des Khazars, qui couvrit le pays entier.
Éd. de Calcutta, p. 1802.

[2] Il faut lire ستاد, comme le manuscrit écrit effectivement quelques lignes plus bas. Firdousi, de qui cette anecdote est empruntée, dit :

پدرم ان خردمند مهران ستاد

Mon père était le sage Mihran Setad.
Voyez éd. de Calcutta, p. 1804.

[3] Il faut probablement ajouter پیش.

هرمزد بر پسر بدگمان گشت که بهرام بفرمان وی گشت
وقصد کرد بکشتن خسرو تا بگریخت سوی آذربیگان
رفت وهرمزد کستهم وبندوی را باز داشت که خال وی
بودند یعنی خسرو پس ایرانیان از بد کرداری هرمزد
ستوه شدند وبشوریدند وکستهم وبندوی را از زندان
بیرون آوردند واورا بپادشاهی بنشاندند وبعد ازین چون
بهرام چوبین بنهروان رسید وسپاه از خسرو بر گشت
بفرمان وصوابدید پدر سوی روم قصد کرد بیاوری
خواستن وکستهم وبندوی از دروازهٔ مداین باز گشتند
بی فرمان خسرو وهرمزد را بخبه بکشتند وهمان ساعت ف. ١٠٥
برفتند وبهرام چوبین بمداین آمد وبر کرسی نشست
وپادشاهی فراز گرفت وکس فرستاد بخسرو سپهبدی نام او
بهرام سیاوشان وخسرو بکلیسیا اندر آسوده بود چون
سپاه پیدا گشت بندوی آن حیلت بساخت که جامهٔ
شاهانه از پرویز بستد ودر پوشید وبر بام کلیسیا بایستاد
وایشان برفتند چون سپاه بهرام بندوی را دیدند هیچ
شك نکردند که نه خسروست وپیرامون بایستادند
بندوی فرود رفت وبجامهٔ خویش ببالا بر آمد واز شاه
پیغام گذارد که امشب بیآسایم وفردا را برویم وهمچنان
سه روز بگفتار همی تأخیر کرد تا خسرو نزدیك سر حد

رسید پس راز اشکارا کرد وبهرام را (1) بمداین آورد وباز داشتش وآنرا شرحهاست که بهرام سیاوشان (2) شد وبندوی بگریخت وبآذربایگان با موشل ارمنی بایستاد تا رسیدن خسرو

پادشاهی خسرو پرویز سی هشت سال بود آن مدّت که بهرام چوبین نشست در حساب این جملتست نتوان آنرا مفرّد نوشتن در جملهٔ پادشاهان که خسرو بر جای او بود او متغلّب پس موریق ملك روم خسرو را سپاه وساز وگنج فرستاد ودختر مریم را بخسرو داد وباطوس (3) پسرش را با لشکر ودختر فرستاد وبعد حالها چوبینه را بکشت وسوی خاقان گریخت وآنجا کارش بزرگ گشت تا خسرو خرّاد برزین را بفرستاد تا آنجا حیلتها کرد وبهرام کشته شد بر دست ترکی نام او قلون وبروایتی گویند زن خاقان را بفریفت تا غلامی را بفرستاد وناگاه بهرام را کاردی زد وبکشت والله اعلم

[1] Il faut lire وبهرام اورا.

[2] Il y a ici une lacune évidente. Il faut sans doute lire کشته شد. On peut voir chez Firdousi les détails de toute cette histoire et la mort de Bahram, fils de Siawusch, à qui Bahram Djoubineh trancha la tête parce qu'il conspirait contre sa vie, de concert avec Bendoui. (Voyez éd. de Calcutta, p. 1901 et suiv.) C'est là le récit que l'auteur du Modjmel a suivi.

[3] Lisez تیاطوس.

از آن پس بندوی را خالش بکینهٔ پدر بکشت وکستهم ازین کار بترسید وعاصی گشت وخواهر بهرام چوبین را کردیه بزن کرد وآن سپاه بهرام که با وی از ترکستان باز گشتند با کستهم یکی گشتند وآخر کار کستهم بدست زنش کردیه خواهر بهرام چوبینه کشته شد بفرمان شاه وخسرو اورا بزن کرد ازوی پسر زاد وشیرین را پیش ازین بشبستان آورده بود پس کار خسرو سخت بزرگ شد وهیچ پادشاه را چندان خواسته وگنج وزینت نبود وتعظیم که اورا وتفصیل آنچ ازوی باز ماند در خزینه در آخر نویسیم بجایگاهی مالی که آنرا اندازه پیدا نیست امّا مختصری از دیگرها ذکر کنیم تخت طاق دیس بودش واو تمام بساخت وآنرا قصّهٔ درازست که ابتدا بعهد جمشید کردند وآفریدون از آن زیادتها کرد واز آن بهری بروم افتاد وبترکستان گشتاسف از جنسی دیگر بساخت وخسرو از همه جای آنرا باز جست وتمام کرد چنانك اهل عالم اندر آن خیره بودند وروایتست که هزار خروار زر صامت در آنجا کرده بود بیرون از جواهر که قیمت آن بی نهایت باشد ودوازده هزار زن در شبستان او بودند از بنده وآزاد ودر جمله مریم دختر ملك روم وبهرام دخت وکردیه وشیرین که تا جهان

بود بنیکوئی او صورت نشان ندادست وفرهاد سپهبد اورا عاشق بودست وآن کارها کرد بر بیستون که اثر آن پیداست وهجده هزار اسپ بر آخور بودش ودر جملهٔ خاصّگان چون شبدیز آنك بکرمانشاهان صفت او بسر نقش کردست نزدیك دیهی که آنرا بسطام خوانند وبسطام کستهم بود خال خسرو ودر پیروز نامه چنان خواندم که این صنعتها بر سنگ کیتوس کرد پسر سمسار(1) رومی آنك سدیر وخورنق کردست وفرهاد سپهبد فرمودش با استادان دیگر وچون بپرداخت بفرمان خسرو بدآن سر چشمه ایوان بود وقصری بالای این صفهٔ سنگین که هنوز بجایست وشاه آنجا شراب خورد با بزرگان وسپاهان بفرهاد داد وآنجا صفت پرویز وشبدیز وشیرین وموبد وشکارگاه همه بجایست نگاشته بر سنگی ونهصد پیل بودش بر درگاه ودر جمله پیلی که آنرا کذیراد خواندندی که به ایران زاده بود واین از عجایب بود ایدر پیل هرگز زه نکردست چنانك بروم شیر وبچین گربه وبهندوستان اسپ واین از خاصّیت است ودوازده هزار استر بارکش بودش ودر پیروز نامه گفتست والله اعلم که قیمت آنچ هروز خسرو بخوردی دوازده

[1] Lisez سنّمار.

هزار درم بود ویك لوّن بودی از جهت آن که جوهری قیمت گفته در آن حلّ کردندی موافق طبع او وعلّتی را شایسته که بودش واز آن پس شصت رطل شراب سوری باز خوردی وبوقت بایست در شبانه روزی شصت بار مباشرت کردی وهمچنین هر روز بیرون از ذریرها وغالیه شصت رطل مشك وظیفه بودش از جمله بیست رطل خوردنی وشراب خاصّیه ندیمانرا وبیست رطل از بهر بیت الشراب وفراش خانه وشستن اوانی وده رطیل آب رو شستن را وده رطل وظیفهٔ کنیزکان وچون بشکار بیرون شدی از چپ وراست پانصد کنیزك بمجمرهای زرّین اندر عود همی سوختندی وهزار مرد فراش با مشك پیرامون آب همی ریختندی تا باد گرد نینگیرد وهزار استر وعماری نشسته مطربان را که جفت جفت در عماری ساخته بودندی واز آنچ سواران وشکره بودی ودیگر زینتهای بی نهایت بجایگاه اگر خدای توفیق دهد گویم وخسرو پرویز را آنچ هیچ ملوك دیگر را نبود کوزابری بود هرچند از آن شراب واگر آب فرو کردندی هیچ کم نیآمدی ودستارچه آذرشب وآن از موی سمندر بافته بود وزر مشت افشار کی بر آن مهر نهادی برسان موم بود واز جملهٔ گنجها چون گنج عروس وگنج بناد آورد وگنج

کاووس وگنج افراسیاب ودینار خسروانه وهر یك را قصّهٔ هست که چگونه بودست وچگونه بدست افتاد ورامشگر چون سرکیس رومی وباربد که این همه نواها نهادست ودستانها وهیچ پادشاهی را این دستگاه وکامرانی نبوده بآخر عهد نعمان بن منذر را بکشت وحرب ذی قار افتاد وعرب بنام پیغمبر صلی الله علیه بر عجم نصرت یافتند وپرویز کینه اندر دل گرفت وپیغمبر علیه السلام بوی نامه ورسول فرستاد قبول نکرد وآن خود گفته شود وپیش از آن سپاه بروم فرستاده بود وموریق زن پدرش را کشته وسپاه پرویز از هرقل ملك روم بهزیمت باز آمدند وایرانیانرا تا مداین بتاختند واینست که ایزد تعالی فرماید الم غُلِبَت الروم فی ادنی الارض الایه پس پرویز همه بزرگانرا بند کرد وبفرمود کشتن وایشان مقدار سی هزار مرد بودند از مهتران عجم تا ایرانیان بیاشفتند وپسرش شیروی را از زندان بشب اندر بیرون آوردند وبه پادشاهی بنشاندند وخسرو را باز داشتند وپس بکشتند بردست مهر هرمزد وپدرش را پرویز فرموده بود کشتن بدآن نزدیك از عمارتها قلعه کنکور کرد وقصر شیرین در راه بغداد واثر هر دو ظاهرست ومطبخ او در ناحیت اسد آباد بود واکنون دیهی است آنرا صبح خوانند

وبتابستان بیشیتری بر کوه اروند همدان وآن نواحی آنجا که دکان خسرو خوانند وخم خسرو ودیگر جایها ودر سیر الملوك چنان خواندم که ازین مطبخ تا آنجا که وی بودی بکنکور با اروند همدان خوردنیها دست بدست غلامان مطبخ بدادندی اندر ظرفهای زرّین ومکبّها بجوهر تا گرم بوی رسیدی از بسیاری بندگان که برسم این کار بودند . سبب تعظیم را که ازآن عهد باز همی گویند والله اعلم

پادشاهی شیرویه بن پرویز هشت ماه بود بعضی پنج ماه گویند وهیچ بر نخورد از پادشاهی نخستین همه برادرانرا بکشت چنانك گفته ایم بعد از پدر طمع اندر شیرین بست تا شیرین خودرا بزهر بکشت وبیادان ملك یمن کس فرستاد تا پیغمبر را علیه السلام نیاز آرد که پدرش اورا فرموده بود که پیغمبررا عم بحضرت فرستد وبمداین بمرد

پادشاهی اردشیر شیروی یك سال وشش ماه وبروایتی سالی وچهار ماه گویند پیروز خسرو در مستی دمش بگرفت وبکشت

پادشاهی پوران دخت پرویز یکسال وچهار ماه بود روزگار قوّت اسلام بود وسپاه همی فرستاد بحرب عرب وهمان مدّت بمداین بمرد

پادشاهی خشنسفنده شش روز بود بعضی دو ماه گویند پس بکشتندش وگویند عزل کردند واندر شاهنامه ایفرا گراز گفتست ولقب فرایش وشهریراز نیز گویند در روایت بهرام موبد چنین است والله اعلم

پادشاهی آزرمی دخت پرویز شش ماه بود بعضی سالی وچهار ماه گویند پس بمرد وبروایتی گویند رستم سپهبد بکشت به کینهٔ فرّخ زاد پدرش به ناحیت اسد آباد قصری کرد بنام خویش آزرمی دخت اندر هامون ونشستگاهی بزرگوار بر سر تلّ وآن اثر هنوز بر جایست

پادشاهی خرداد پرویز یکسال بود گویند بمرد ونیز روایتی است که کسری نام دیگر بنشاندند از فرزندان اردشیر بابك وپس بکشتند

پادشاهی یزدجرد شهریار بیست سال بود اندر تاریخ جریر چنانست که پس ازین کسری که نوشتیم مردی را بیاوردند نام او پیروز بن افشیش ومادرش مهان دخت بنت یزداد بن کسری نوشروان وبر تخت نشاندند وتاج بر سر نهادند گفت نخواهم که این تاج تنگست برسرم مهتران گفتند این نه از تخم پادشاهان است وگفتار او بفال بد داشتند وبراندندش وپس ازو فرّخزاد نامی

بیاوردند از زندان پرویز اورا هلا (1) باز کردند واز پس
پس یزدجرد شهریار را آوریدین (2) چون بنشست روزگار
خلافت امیر المؤمنین عمر خطاب بود رضی الله عنه
وحرب قادسیه وبعد این تا یزدگرد از آنجا بگریخت
وبری افتاد ونهاوند آخر جمع عجم بود که شکسته
شدند واین قصّها خود شرح داده شود پس به خراسان
افتاد وماهوی سوری سپهبد مرو با حیلت کرد تا ترکان
ویرا بکشتند ویزدگرد بگریخت بمرو وبآسیابی اندر رفت
وبه فرمان ماهو بردست آسیابان کشته شد وگویند
که آسیابان نا دانسته بود وبکشتنش اند ایام خلافت
امیر المؤمنین عثمان رضی الله عنه وملك عجم سپری شد
جملت بدین تفصیل بیرون از خشنسفده بیست وهفت
تن بوده انه از روایت بهرام موبد چهار صد وپنجاه
وپنج سال وسه ماه وبیست ویك روز پادشاهی کردند
چنانك اندر بسیار کتب درست است وبدین حساب
از گاه کیومرث با سی سال او تا ملك بعرب رسیدن چهار
هزار وچهل ونه سال ودو ماه وبیست وهفت روز با شش
روز خشنسفده پادشاهی کرده اند وعدّت ایشان شصت

[1] Lisez هلاك.
[2] Lisez اوریدند .

وشش بودست از جملهٔ سه زن های پوراندخت آزرمی
دخت دیگر مرد چنانك نوشتم واز قول این بهرام موبد
شاپور این جایگاه خود درست میگردد که آدم عم
نه کیومرث بودست زیرا که بدین حساب از گاه
کیومرث تا اکنون چهار هزار وپانصد وهفتاد سال
کابش [1] باشد ومیان این تاریخ تا آدم عم بسیار تفاوت
است والله اعلم

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

Sur le chapitre *Yu-koung* du *Chou-king*, et sur la géographie de la Chine ancienne, par M. Éd. Biot. (Lu à la Société asiatique le 10 décembre 1841.)

Le chapitre *Yu-koung* est le premier chapitre du livre des Hia dans le *Chou-king*. Son titre signifie littéralement « Redevances de Yu, » c'est-à-dire Redevances fixées par Yu, le premier souverain de la dynastie Hia. Ce chapitre peut se diviser en deux sections. La première mentionne successivement les principaux travaux d'assainissement exécutés dans chacune des neuf grandes régions du

[1] Lisez کمابیش.

monde chinois, afin de rendre le sol cultivable. Elle cite les principales productions de chaque région, et fixe la proportion et la nature de la redevance que payeront ses habitants. Dans la seconde section, les localités assainies sont énumérées, non plus par région, *tcheou* 州, mais en suivant les principales chaînes de montagnes, et les principaux grands cours d'eau qui arrosent la Chine supérieure; on y reconnaît la direction exacte des principales rivières, et la position des principales montagnes, du 25e au 40e degré de latitude boréale. Ces données, réunies à celles de la première section, font du chapitre Yu-koung un document très-curieux pour l'étude de la géographie de la Chine ancienne.

Selon la croyance générale des auteurs chinois, la rédaction du chapitre Yu-koung devrait être attribuée aux contemporains ou successeurs immédiats d'Yu, ce qui reculerait sa date, d'après la computation chinoise, jusqu'au XXIIIe ou XXIIe siècle avant notre ère. Cette date me paraît beaucoup trop ancienne: mais il est au moins constant que Confucius a réuni dans ce chapitre des souvenirs bien antérieurs à son époque. Confucius, comme on le sait, vivait au VIe siècle avant notre ère. Le VIe siècle avant notre ère est donc la date la plus récente qu'on puisse attribuer à la rédaction du chapitre Yu-koung, et quand on ne remonterait pas plus haut que cette limite inférieure, ce chapitre serait un des documents

géographiques les plus anciens que nous possédions.

Je me propose dans ce mémoire d'étudier le chapitre Yu-koung, sous deux points de vue. J'examinerai rapidement quelle a été l'action réelle d'Yu, et s'il est possible de lui attribuer avec la tradition les grands travaux que décrit le chapitre Yu-koung. Je chercherai si ces travaux ne se rapportent pas plutôt à différentes périodes successives du premier âge de la nation chinoise. Cet examen formera la première partie de mon mémoire. Dans la seconde, j'étudierai la topographie du chapitre Yu-koung, en m'aidant des recherches faites par divers auteurs chinois, pour l'identification des localités citées dans le texte, et je représenterai cette topographie par une carte générale.

Les travaux d'Yu ont été récemment examinés d'une manière détaillée par M. le marquis de Fortia, dans le IIe volume de son Histoire antédiluvienne de la Chine. Mon opinion différera beaucoup, sur divers points, de celle de ce savant respectable : car M. le marquis de Fortia me paraît avoir adopté, avec trop de confiance, les idées des auteurs chinois qui ont tracé l'histoire des premières dynasties. Ces mêmes idées ont été admises en partie par Amyot dans son abrégé chronologique inséré au tome XIII des Mémoires sur les Chinois, et par Mailla, dans le Ier volume de son Histoire générale de la Chine. Elles ont été rejetées au contraire par le père Cibot dans son mémoire sur l'antiquité des Chinois, inséré

au tome Ier des Mémoires des missionnaires, sous le nom du jésuite Ko. Le père Cibot se montre convaincu que l'orgueil national a beaucoup trop exagéré la puissance des premiers chefs chinois, et il ne voit dans le chapitre Yu-koung que le résumé des voyages d'anciens explorateurs qui décrivent la Chine, de leur temps, comme les premiers voyageurs européens ont décrit l'intérieur de l'Amérique.

Je vais présenter le résultat de mes recherches sur le même sujet, et l'on pourra aisément vérifier l'exactitude de mes assertions, en relisant le chapitre Yu-koung dans la traduction du Chou-king par le savant Gaubil. Elle renferme, il est vrai, quelques inexactitudes, comme j'ai pu m'en convaincre, en la comparant avec la traduction précise et littérale que le savant professeur, M. Stan. Julien, a faite de ce morceau en traduisant tout le Chou-king. La traduction de M. Stan. Julien est jusqu'ici inédite, et je dois beaucoup remercier son auteur d'avoir bien voulu me la communiquer. Elle m'a servi de guide pour entendre parfaitement le texte original.

Ire SECTION.

EXAMEN DE L'ACTION RÉELLE D'YU, ET DES SOUVENIRS REPRÉSENTÉS PAR LE CHAPITRE YU-KOUNG.

Le chapitre Yu-koung commence ainsi : « Yu divisa la terre, suivit les montagnes, coupa les arbres, « détermina les plus hautes montagnes, et les plus « grandes rivières. » Ce commencement nous repré-

sente simplement Yu comme le premier explorateur du monde anciennement connu des Chinois. Nous allons voir s'il a eu réellement un autre rôle.

Le style des premiers chapitres du Chou-king passe pour le type primitif de ce que l'on nomme, en Chine, Kou-wen, langage ou style ancien. Les formes du style, dans le chapitre Yu-koung, ont toute la rudesse qui caractérise ce Kou-wen, et cette rudesse y influe nécessairement sur la liaison rationnelle des idées. L'art de penser et d'écrire ne faisait encore que de naître. Ceci me conduit de suite à deux remarques :

Premièrement, le texte ne présente le nom d'Yu que deux fois. On le trouve d'abord dans la phrase du commencement que je viens de citer, et qui pourrait passer, avec assez de vraisemblance, pour une sorte de titre ajouté par Confucius, et ensuite, tout à la fin du chapitre Yu-koung, dans la dernière phrase : on y lit qu'Yu présenta à l'empereur Chun, selon l'étiquette de l'ancienne cour chinoise, la tablette, signe de sa charge, et lui annonça la fin de ses travaux. Cette phrase comme la première se détache entièrement du reste du texte, et dans toutes celles où il est parlé des travaux exécutés, le nom de l'individu ou des individus qui exécutent n'est pas mentionné. Le sujet y manque toujours, et cependant ces phrases sont entremêlées d'autres où le sujet est énoncé.

Deuxièmement, dans le plus grand nombre des

phrases dont se compose le chapitre Yu-koung, les verbes sont sans indication de temps. Le signe du passé 既 *ki*, se présente quinze fois joint à des verbes dans la première partie du chapitre qui contient la description des travaux exécutés pour chaque région, et, dans ces passages, il indique une action accomplie; mais les phrases, où ce signe se trouve, sont suivies d'autres où il ne se trouve plus. En général l'article de chaque région se termine par la mention de faits réguliers et habituels. Il est dit qu'on navigue sur une ou plusieurs rivières, qu'on suit telle et telle direction pour aller d'une région vers une autre. Les objets produits par chaque région sont livrés régulièrement au centre du gouvernement. Il est évident que, dans toutes ces phrases, le verbe doit être considéré comme étant au présent.

Dans la seconde partie du chapitre qui décrit les travaux exécutés sur chaque grande rivière, il n'y a plus de signe du passé; on ne le retrouve que tout à la fin, dans le résumé, où il est dit que les neuf régions se ressemblèrent, et que les quatre rivages furent habitables.

Grammaticalement, on peut sans doute, comme les commentateurs, prendre Yu pour le sujet qui doit régir toutes les phrases relatives aux travaux exécutés, et le verbe placé en tête peut être traduit au passé. Mais il est singulier que ces phrases soient entremêlées d'autres où le verbe est bien plus na-

turellement traduit au présent. Cette indécision doit conduire tout esprit juste à examiner avec plus d'attention la possibilité physique de tous ces travaux dirigés par un seul individu. En effet, si l'on retranchait du texte simplement deux phrases, celle du commencement et celle de la fin qui contiennent seules le nom de Yu, on pourrait ne voir dans le chapitre Yu-koung que l'histoire des progrès d'une grande colonie qui s'étend peu à peu, en desséchant un sol marécageux, et chassant devant elle les premiers habitants de ce sol.

En tête de la seconde partie qui commence la description des directions données aux grands cours d'eau, on trouve quatre phrases qui indiquent la marche d'Yu avec son expédition, ou, plus exactement, la marche d'une expédition en général. Elles citent les principales montagnes ou localités remarquables parcourues par le ou les voyageurs, entre le 40[e] et le 25[e] degré de latitude boréale, et comme les noms qu'elles indiquent subsistent encore et sont appliqués aux mêmes montagnes, on peut suivre aisément sur une carte de la Chine l'itinéraire du texte. C'est ce que j'ai fait. J'ai mesuré les distances d'une montagne à la suivante, et en additionnant toutes ces distances, j'ai trouvé qu'Yu avait parcouru plus de 800 lieues. On trouve un chiffre bien plus considérable, si l'on fait un relevé des localités mentionnées par le texte dans la description du cours des fleuves et rivières. En additionnant toutes les distances depuis les sources jusqu'à la mer,

on trouve un développement de plus de 1,500 lieues.

Le chapitre Yu-koung, et les autres chapitres du Chou-king ne parlent pas de la durée des travaux d'Yu. A la fin du chapitre Yu-koung, Yu avertit seulement que ses travaux sont terminés. Dans le chapitre Y-tsi, il raconte ses peines et ses fatigues; il dit qu'il continuait de travailler, bien qu'il entendît les cris de son enfant qui l'appelait. Suivant le Tchou-chou, Yu travailla neuf ans. Meng-tseu (Livre Ier, chapitre v, ligne 97, éd. Stan. Julien) dit que Yu fut huit ans hors de sa maison, occupé à réparer les maux de l'inondation, et qu'il passa trois fois devant sa maison sans y entrer. D'après ce récit et celui du chapitre Y-tsi, Yu ne dut pas s'écarter beaucoup du canton qu'il habitait. Les huit ou neuf années qu'il employa, suivant Meng-tseu et le Tchou-chou, à accomplir sa mission, ne peuvent certainement pas suffire à l'achèvement des immenses travaux d'endiguement et d'assainissement décrits dans le chapitre Yu-koung. La vie entière d'un seul homme ne serait même pas assez longue pour les diriger.

Ces travaux comprennent la direction du Hoang-ho depuis son entrée en Chine, jusqu'à son embouchure, celle du Han et du Grand Kiang, celle des affluents du fleuve Jaune, le Lo, le Tsi, le Fen et le Weï, enfin celle des fleuves et rivières du nord-ouest et du nord-est. Neuf grands lacs ou réservoirs sont formés pour recevoir les eaux surabondantes. La culture est établie sur le penchant des montagnes

et dans les vallées. Or le fleuve Jaune a près de 560 lieues de cours, depuis son entrée en Chine; le Kiang, considéré seulement depuis le grand lac du Hou-kouang visité par Yu, a un développement de près de 250 lieues. Le Han en a 150, depuis sa source, jusqu'à sa jonction avec le Kiang. Ces trois fleuves présentent donc un développement total de près de 1,000 lieues, et on obtient un total de plus de 1,500 lieues, en additionnant avec ce chiffre les longueurs des autres rivières.

Dans les quatre phrases qui énumèrent les montagnes et localités visitées par Yu, ce trajet est indiqué par un caractère très-singulier, *tao* 導, qui signifie littéralement diriger, conduire, et se prononce comme le caractère 道 *tao*, lequel signifie route, droite voie. Le texte dit littéralement: « Il *ou* on « dirigea les montagnes *Khien, Khi*, le mont *Min* et « autres. » A la suite de ces phrases, il est dit: « Il *ou* « on traversa le fleuve Jaune, et arriva à d'autres mon« tagnes; » ici les caractères employés ne laissent aucun doute. Le commentaire impérial explique le premier caractère *tao* par *souï* 隨 suivre, et ce sens se rapproche de celui que l'on aurait en retranchant de ce caractere la clef 41 : on retrouve le caractère *tao* 道, route. D'autres commentateurs se sont attachés rigoureusement à la forme 導 *tao* du texte, et ont tenté assez inutilement d'exprimer cette direction imprimée par Yu aux montagnes. Le dic-

tionnaire de Khang-hi indique, pour second sens du caractère 導, celui de 治 *chi* (régler, s'occuper de); il joint comme exemple le passage que je viens de citer, et dit qu'Yu s'occupa des montagnes, ou travailla aux montagnes, pour rendre praticable le lit des rivières. Ce même caractère *tao* 導 (diriger) est celui qui se trouve immédiatement dans le texte pour indiquer l'action accomplie par Yu et ses subordonnés sur les fleuves et les rivières. Ici le commentaire impérial explique *tao* par *siun* 濬 (curer, nettoyer). Tous les autres commentateurs ont donné des explications à peu près semblables et rapporté ce curage, cette conduite des eaux à Yu, qui passe ainsi en Chine pour avoir établi ou réglé le cours des principales rivières, débordées dans la grande inondation du temps d'Yao. Tous les commentateurs admirent l'ordre avec lequel le texte décrit d'abord les travaux d'Yu dans les montagnes, et ensuite la direction donnée par ce même Yu aux rivières. En effet, disent-ils, il fallait d'abord préparer les vallées avant d'y conduire les cours d'eau.

Malgré leur admiration, on conviendra, en examinant le texte, que plusieurs des montagnes auxquelles s'applique le caractère *tao* 導 sont trop éloignées des vallées des principales rivières, pour qu'on ait dû y travailler dans le but de rendre ces vallées praticables. En outre, les rivières auxquelles

ce même caractère *tao* 導 est appliqué présentent un tel développement qu'il est impossible, encore ici, d'expliquer ce caractère par un endiguement général exécuté sous les ordres du seul Yu. L'antiquité chinoise a produit un monument d'un travail immense, la grande muraille qui embrasse près de 300 lieues; mais l'achèvement de ce monument gigantesque a exigé un grand nombre d'années. La grande muraille a été commencée par tronçons, dans les anciens royaumes de Thsin, de Tchao, d'Yen; puis réparée et allongée par Thsin-chi-hoang. Or une construction semblable, en maçonnerie, est encore bien plus facile à faire que l'endiguement de 1,200 à 1,500 lieues d'énormes fleuves ou rivières. On sait, en effet, combien ces travaux demandent de peine et de temps pour arriver à une solidité parfaite. On en peut juger par les débordements répétés du Rhône, et le bas Rhône n'a pas le quart de la largeur du Hoang-ho et du Kiang, dans leur cours inférieur.

A en croire les commentateurs, Yu serait un être surnaturel qui conduirait les immenses fleuves de la Chine, comme s'il s'agissait de régler le cours de faibles ruisseaux; et même ces commentateurs ne se sont pas contentés d'expliquer de leur mieux le texte du chapitre Yu-koung, ils ont appelé des traditions à leur aide pour amplifier le pouvoir extraordinaire d'Yu. Ainsi à l'article du Ki-tcheou, le texte dit qu'il travailla aux monts Hou-keou, Liang, Ki, et autres du Chan-si. Plus loin, dans la seconde partie

du chapitre, on lit qu'on, *c'est-à-dire* Yu, dirigea le cours du fleuve Jaune, depuis Tsi-chi jusqu'à Loung-men. Tsi-chi, les roches entassées, et Loung-men, les portes du dragon, sont deux brèches très-escarpées que traverse le fleuve Jaune; l'une est à son entrée en Chine, l'autre un peu au nord du Ho-nan, avant le point où le fleuve retourne au nord-est vers le 34[e] degré de latit. et suit le prolongement de la vallée du Weï du Chen-si. Ces brèches ont étonné les missionnaires par leur singulière hauteur: elles ont tous les caractères d'une rupture occasionnée par une convulsion physique. La tradition populaire, mentionnée par Liu-pou-we, au III[e] siècle avant notre ère, attribue à Yu l'ouverture de ces gorges profondes, et depuis Liu-pou-wei, Sse-mathsien et tous les autres auteurs ou glossateurs chinois ont admis l'exactitude parfaite de cette tradition.

En définitive il est impossible d'attribuer au seul Yu l'exécution ou la direction d'ouvrages si prodigieux, et si le nom de ce personnage doit être pris pour sujet de toutes les phrases qui commencent par *tao* 導, le sens le plus raisonnable que l'on semble devoir donner à ce caractère serait celui de *souï* 隨 (suivre), comme le fait d'abord le commentaire impérial, quand le texte applique le caractère *tao* aux montagnes. Alors la seconde partie du chapitre Yu-koung décrirait simplement les voyages d'Yu à la tête de sa troupe, et la première partie décrirait, dans chacune des neuf régions, les essais et les tra-

vaux des colons qui s'y établirent, après la première reconnaissance générale faite par Yu. Si l'on veut conserver au caractère *tao* appliqué aux rivières le sens de conduire, régler, curer, il faut que les phrases où il se trouve décrivent les travaux faits par les colons successivement, et non point du temps même d'Yu; ou enfin, en s'attachant rigoureusement à la lettre du texte, en prenant Yu pour sujet de toutes les phrases où il est question de travaux, en donnant au caractère *tao* 導 le sens de régler, disposer, comme le fait le dictionnaire de Khang-hi, il faut reconnaître que la tradition, représentée par le chapitre Yu-koung, a fait honneur au seul Yu des travaux continus de plusieurs générations.

Une fois ceci reconnu, le merveilleux disparaît, et en relisant le chapitre Yu-koung, on n'y voit que les progrès d'une grande colonie. Au premier article du Ki-tcheou, le texte dit : « Les rivières Heng « et Weï suivirent leur cours. Le pays de Ta-lo de- « vint labourable. » — A l'article second du Yen-tcheou, on lit : « Quand les terres à mûrier purent « nourrir des vers à soie, on descendit des collines « dans les plaines..... Au bout de 13 ans de culture, « le sol de ce pays marécageux devint semblable aux « autres terres. » — Dans le pays de Thsing (*Thing-tcheou*), le pacage des bestiaux occupe surtout les naturels, et l'on récolte la soie des vers sauvages. Dans les deux pays suivants, qui bordent la mer, la terre est molle et humide, après le dessèchement.

La culture du King-tcheou est groupée autour des grands lacs du centre, Yun, Moung, Kieou-kiang; celle du Yu-tcheou est établie sur les bords des rivières Lo, Y, affluents du fleuve Jaune. Dans les pays occidentaux de Liang et d'Young, Yu (pris toujours pour sujet) accomplit des sacrifices sur les montagnes, et commence leur culture. Ceci indique évidemment le commencement du défrichement des anciennes forêts de la Chine occidentale. Plusieurs odes du Chi-king, IIIe et IVe partie, rappellent le souvenir de ces défrichements successifs.

La description du cours des rivières se termine par ces mots : « Les neuf régions se ressemblèrent. « Les quatre rivages devinrent habitables : on coupa « le bois des neuf montagnes, et l'on offrit des sa- « crifices aux esprits qui y résident. On cura les « sources des neuf rivières. On garnit de chaussées « les neuf lacs. Les quatre mers se rencontrèrent « et furent réunies...... Les différentes terres furent « comparées entre elles, et on apporta la plus grande « attention aux produits et aux impôts. On distingua « trois natures de sol pour fixer les impôts dans le « royaume du Milieu. »

Les cinq premières phrases de ce paragraphe sont le résumé du développement progressif de la colonisation chinoise. Les deux dernières montrent comment fut réglée l'administration dans chaque point colonisé, et comment on établit la redevance due par le point colonisé au centre de la colonie, siége du gouvernement. Ces expressions hyperbo-

liques des deuxième et cinquième phrases : « les « quatre rivages devinrent habitables, les quatre « mers se rencontrèrent, » se rapportent à une croyance actuellement encore habituelle en Chine. La majorité des Chinois croit que la partie habitée du globe terrestre est tout entourée d'eau, et que la Chine, leur royaume du Milieu, embrasse presque toute cette partie habitée. Cette croyance, qui est reproduite dans le Chi-king comme dans le Chou-king, me semble être dérivée de la situation de l'ancien pays occupé par la nation chinoise. Au nord-est de ce pays, était le golfe du Pe-tchi-li, encore appelé dans Meng-tseu la mer du Nord. A l'orient se trouve la mer Jaune. Le lac Ho-ho-noor ou lac Bleu de Tartarie passe généralement pour la mer Occidentale des anciens temps, et les grands lacs Toung-ting, Po-yang, Tchin, qui bordent le Kiang jusqu'à la mer, ont donné la première idée d'une mer enveloppant tout au midi.

Confucius, Meng-tseu, Sse-ma-thsien et tous les glossateurs s'accordent à dire que le monde entier, le dessous du ciel, fut mis en ordre par *Yu; Yu-p'ing-thien-hia*. Le caractère *P'ing* étant employé comme verbe, signifie *mettre en ordre, régulariser, pacifier;* et comme dans les idées des Chinois l'ordre du monde physique est intimement lié à l'ordre politique, cet ordre général, rétabli dans le monde par Yu, signifie, pour les enthousiastes de l'antiquité chinoise, que le monde entier se soumit à Yu. L'exagération est ici trop évidente.

La description de la neuvième région, Young-tcheou, se termine dans le chapitre Yu-koung par cette phrase : « Les barbares occidentaux, *Kouen-lun*, « *Si-tchi*, *Kiu-jeou*, qui offrent des peaux, furent mis « en ordre, ou réduits à être tranquilles. » Le premier nom désigne encore aujourd'hui la grande chaîne de montagnes qui se prolonge de l'Himalaya vers la Chine. Les *Kouen-lun* sont les habitants de cette chaîne. Les *Si-tchi* sont placés par les commentateurs plus près de la Chine, à l'ouest du passage de Tsi-chi par lequel le fleuve jaune entre dans cette contrée. Le dernier nom, *Kiu-jeou*, désigne les peuples du nord-est qui habitaient autour du grand coude nord-est du fleuve Jaune. Le texte dit que ces barbares offrent, c'est-à-dire fournissent des peaux. Les colons chinois achetaient des peaux et fourrures à ces peuples sauvages, comme les colons américains vont en acheter dans le désert.

Avant la phrase que je viens de citer, on lit que le pays de *San-weï* à l'ouest fut habitable, et que les *San-miao* furent parfaitement mis en ordre. Suivant tous les commentateurs, le pays de San-weï correspond aux grandes steppes qui s'étendent au nord du lac Bleu, Thsing-Haï, autrement Ho-ho-noor, jusqu'à Cha-tcheou. Le nom de *San-miao*, littéralement les *Trois-miao*, se lit aussi dans le chapitre Chun-thien. Il y désigne un chef ou une tribu rebelle que le souverain *Chun* chasse dans le pays de *San-weï*. A la fin du même chapitre, le nom de *San-miao* reparaît dans un passage où on lit que Chun examinait

tous les trois ans la conduite de ses officiers, qu'il récompensait les bons services, punissait les fautes, et qu'il faisait aussi le choix et l'examen des trois *Miao*. Enfin le chapitre Ta-yu-mo, rapporte une expédition d'Yu contre un chef ou un peuple insubordonné, nommé *Yeou-miao*, littéralement, *Il y a des Miao*. Cet *Yeou-miao* finit par se soumettre. Les commentateurs le placent dans la Chine centrale. On sait que ce même nom de *Miao*, avec le caractère collectif *tse* 子, est encore donné aujourd'hui à des peuplades mal soumises qui occupent les montagnes de la province de Koueï-tcheou, et les Chinois reconnaissent ces peuplades pour les restes des anciens naturels de la Chine centrale. Cette opinion est évidemment confirmée par les précédentes citations du Chou-king. Les naturels furent peu à peu chassés des plaines, et repoussés dans les montagnes de l'ouest et du sud par la grande colonie qui tour à tour les combattait et tâchait de se faire des alliés parmi eux, comme le texte le rapporte de *Chun*. Ici, comme pour les travaux d'assainissement, la tradition reproduite par le texte a confondu les temps et appliqué à Chun et à Yu les conquêtes de plusieurs générations [1].

Le chapitre Yu-koung cite aussi, à l'article du *Ki-tcheou* les étrangers des îles qui apportent des peaux

[1] M. Klaproth a rapporté l'origine des Tubétains aux San-miao, dans ses Tableaux historiques de l'Asie, pages 130 et suivantes. (Voyez aussi le Mémoire de E. Kurz, *Journal asiatique*, 2ᵉ série, tom. VI.)

par la voie de la mer, en laissant à droite le rocher de Kie-chi, sur la côte nord-est du Pe-tchi-li, et entrent dans le fleuve Jaune. A l'article du Thsing-tcheou, il nomme les barbares de Laï qui font paître des troupeaux. Ceux-ci étaient un peuple pasteur; ils habitaient, comme leur nom l'indique, le département actuel de Laï-tcheou-fou, au nord du Chan-toung. Gaubil a traduit dans le même article, que l'on rangea les barbares de Yu à leur devoir; mais le véritable sens, rétabli par M. Stan. Julien, est que l'on traça les limites du pays d'Yu, extrémité orientale du Chan-toung. Cette rectification est importante à noter, et la limite du pays des barbares se trouve ici bien établie dans le texte, qui cite immédiatement, après la phrase précédente, le cours de deux rivières Tse et Weï du Chan-toung, à l'ouest de Laï-tcheou-fou. Les étrangers ou barbares de l'embouchure du Hoaï sont aussi cités dans l'article Siu-tcheou, comme un peuple de pêcheurs.

D'après ces indications du texte, la grande colonie était en relation, d'une part avec les peuples du nord-ouest, de l'autre avec les peuples de la Chine orientale et centrale. Les positions occupées par elle s'étendaient principalement dans la grande vallée du fleuve Jaune. Lorsque le texte dit que les barbares furent mis en ordre ou maintenus en paix, cela signifie que la grande colonie était en paix avec eux. Les premiers colons européens de l'Amérique du nord se seraient servis d'expressions semblables

en parlant des indiens qui ne les inquiétaient pas.

La Chine du chapitre Yu-koung est divisée en neuf parties appelées *tcheou* 州. Le sens primitif de ce caractère est, d'après Khang-hi, terre entourée d'eau, où l'on peut habiter, et ce sens se rapporte très-bien au système général préscrit pour la culture par les premiers souverains chinois. Le recueil des rites des Tcheou (*Tcheou-li*), section *Ti-kouan*, ordonne que chaque canton cultivé sera entouré d'un canal avec des rigoles d'irrigation dans l'intérieur de l'espace entouré, et encore aujourd'hui ce système de division des terres est, on le sait, généralement adopté par les Chinois dans tous les pays de plaines, comme la grande vallée du fleuve Jaune, où se trouvait la colonie primitive. Ce caractère *tcheou* 州 a maintenant pour sens ordinaire district, province, région. Dans le chapitre Yu-koung, il désigne des districts ou régions, par extension de son sens primitif. On pourrait dire, ce me semble, que les *tcheou* de ce chapitre étaient d'abord les points occupés et mis en culture par les Chinois dans les diverses parties du territoire. Les colons faisaient un *tcheou*, ou entouraient leur ferme d'un canal. Puis, avec le progrès de la colonisation, la grandeur du *tcheou* primitif s'est accrue, et l'on a fait un pays, une province, de ce qui n'était d'abord qu'un point colonisé. C'est ainsi que les premiers établissements des Européens sur les côtes d'Amérique, d'Asie, d'Australie, ont porté le nom

du premier retranchement construit, ou du port, de la baie où l'on a débarqué, et maintenant ce même nom désigne un territoire considérable occupé par le développement de la colonie.

Pour achever de se convaincre de l'erreur où l'on tomberait en s'abandonnant à l'admiration aveugle des Chinois pour la puissance de leurs premiers chefs Yao, Chun, Yu, en croyant qu'il existait dès lors un empire chinois presque triple de l'étendue de la France et divisé en neuf provinces régulièrement administrées, il suffit de parcourir les souvenirs que le Chou-king lui-même nous a transmis sur les successeurs d'Yu. Dans le chapitre Kan-chi qui suit immédiatement le chapitre Yu-Koung, le chef souverain combat avec toutes ses forces contre un chef du district actuel de Si-ngan-fou, situé sur le grand affluent du fleuve Jaune, le Weï. La bataille se livre à 30 lieues environ du confluent de ces fleuves. Dans le chapitre Ou-tse-tchi-tcho, le souverain Thaï-khang est dépossédé par un autre chef rebelle. Le chapitre Thang-chi contient la déclaration du chef de Chang, qui n'avait qu'une petite principauté dans le district de Koueï-te-fou du Ho-nan, et qui attaque ouvertement son souverain. Ce souverain fut détrôné et chassé dans le pays de Nan-tchao, situé entre le Hoaï et le Kiang (chapitre *Tchoung-hoeï-tchi-khao*). Plus loin, dans le chapitre Pan-keng, le souverain Pan-keng transporte ses sujets d'une rive à l'autre du fleuve Jaune pour éviter les inondations. Ceux-

ci déplorent leur misère, comme s'ils étaient condamnés à une sorte d'exil. On voit dans le Chi-king l'ouest de la Chine restant presque sauvage, jusqu'au XIIe siècle avant notre ère, et lentement occupé par les colonies chinoises. Les mémoires historiques de Sse-ma-thsien et la chronique du *Tchou-chou* montrent de même, jusqu'au IXe siècle avant notre ère, les peuplades barbares ou étrangères King, Man, Siu, Hoaï, entourant la vallée inférieure du fleuve Jaune où réside le peuple colonisateur. Dans tous les récits de ces chroniques, il ne s'agit point du monde entier soumis aux Chinois; il s'agit d'événements qui se passent sur les deux rives du fleuve Jaune et de ses affluents, et sur la rive gauche du Kiang. C'est dans cet espace qu'est renfermée la scène historique.

De l'ensemble des observations précédentes, il résulte qu'on ne peut croire qu'Yu ait réellement exécuté ou fait exécuter, pendant sa vie, les prodigieux travaux que les commentateurs du Chou-king lui attribuent. Son rôle d'ingénieur exécutant doit être limité à une étendue de pays assez restreinte, d'après les passages de Meng-tseu et du chap. I-tsi qui fixent à huit années la durée des travaux d'Yu, et disent qu'il passa trois fois devant sa maison. En ne s'attachant pas rigoureusement à la lettre de ces passages, en admettant même que Yu ait réellement visité tous les points mentionnés au chapitre Yu-koung, et parcouru ainsi plus de 1,500 lieues, Yu fut le premier explorateur du monde chinois.

Dans son exploration générale, il établit des postes de colons ou planteurs sur divers points du territoire qu'il occupa de force, ou qu'il obtint, en s'arrangeant à l'amiable avee les indigènes. Il fit couper les bois autour de ces postes, et commença la mise en culture du sol. Il put aussi commencer avec ses colons des travaux pour redresser quelques rivières, écouler des eaux stagnantes ou endiguer quelques lacs. Dans chacun de ces postes, il examina les produits du terrain, et les objets que l'on pouvait obtenir des naturels par échange. Il détermina en conséquence la nature des envois que chaque colonie nouvelle pouvait faire à la colonie mère. Tel est, de nos jours encore le rôle des chefs de pionniers qui vont explorer les déserts de l'Amérique. Ils établissent des postes pour acheter des fourrures aux naturels, et commencer en même temps le défrichement des forêts. Après Yu, les travaux de dessèchement et de défrichement continuèrent pendant des siècles, et tout fut attribué, par la tradition chinoise, à ce premier chef, comme les Tubétains attribuent à un être surnaturel tous les anciens travaux d'assainissement qui ont rendu leur pays habitable. Cette tradition tubétaine est rapporté par Turner, et, de même que l'Yu des Chinois, le héros des Tubétains a tranché des montagnes énormes pour frayer un passage aux eaux.

Le résultat auquel m'a conduit la discussion du chapitre Yu-koung peut encore se vérifier par quelques indications fournies par d'autres chapitres du

Chou-king. Dans le chapitre Y-tsi ,Yu, racontant ses travaux, dit : « Quand la grande inondation s'éleva « jusqu'au ciel, entoura les montagnes et occupa les « parties hautes (des plaines), les peuples périrent « dans les eaux. Alors, j'employai les quatre moyens « de transport, je suivis les montagnes et je coupai « les bois avec Y ; je fis des provisions de grains et de « chair d'animaux pour faire subsister les hommes. « Je déterminai les neufs cours d'eau, je pénétrai « jusqu'aux quatre mers [1]. J'assainis les terres, je creu- « sai des canaux avec Heou-tsi; je semai, et on put « avoir de quoi se nourrir. » Plus loin, dans le même chapitre, Yu raconte, qu'après s'être marié avec la fille du chef du mont Thou, situé dans le département de Foung-yang-fou, il s'occupa activement d'exécuter les ordres de Chun, sans se laisser détourner par les cris de son fils qu'il entendait. « Je « mis en ordre, dit-il, les cinq grandes divisions « du territoire. Dans chaque *tcheou*, il y eut douze « chefs, et au dehors, je rapprochai *ou* je resserrai « les quatre mers. » Dans le chapitre Liu-hing, l'empereur Tcheou Mou-wang dit que Yu remédia aux maux de l'inondation, et donna des noms aux principales rivières et aux grandes montagnes, tandis que Pe-y corrigeait les mœurs des peuples, et qu'Heou-tsi leur enseignait les pratiques de la culture. Ces pas-

[1] Gaubil a traduit : « Dans les neuf parties du monde, je ménageai des lits aux rivières et je les fis couler vers les quatre mers. » Cette traduction n'est pas justifiée par le commentaire impérial; Gaubil a souvent beaucoup trop étendu le sens restreint du texte.

sages confirment les conclusions que j'ai déduites du chapitre Yu-koung seul. Sauf l'exagération de la phrase dans laquelle Yu dit qu'il a resserré ou rapproché les quatre mers, ces passages donnent l'appréciation exacte de ce que Yu a pu réellement faire dans ses excursions.

On lit dans le passage du chapitre Liu-hing, que Yu donna des noms aux principales rivières et aux grandes montagnes. Ceci s'accorde avec une ancienne tradition chinoise, qui affirme qu'Yu avait fait graver sur de grands vases en cuivre des cartes ou représentations des neuf tcheou[1]. Ces grands vases, nommés *ting*, sont cités dans plusieurs anciens ouvrages. A la fin de ses mémoires sur les Tcheou (kiv. 4). Sse-ma-thsien dit que le prince de Thsin s'empara des neuf grands *ting*. Selon le Tchou-chou et la tradition ordinaire, les neuf véritables vases d'Yu furent jetés dans une rivière du Chan-toung, par l'ordre du dernier empereur Tcheou, qui ne voulut pas les laisser au pouvoir de son vainqueur. Le Tchou-chou rapporte que ces mêmes vases furent transportés d'abord de la capitale des Hia à celle des Chang par Tching-thang, et ensuite de la capitale des Chang à celle des Tcheou par Wou-wang. Ces vases étaient les archives de ces anciens temps : ils étaient regardés comme sacrés, et soigneusement conservés dans la résidence de la famille souveraine. Leur nom a pu ensuite désigner les archives du palais en général, et, ainsi, Sse-ma-thsien ne par-

[1] Le *Tcheou-li*, article *Ta-sse-tou*, mentionne la carte de l'empire.

lerait plus que des archives et non des premiers *ting*.

L'existence de ces premières cartes sculptées ou gravées me paraît tout à fait admissible : elles représentaient les neuf régions connues des premiers Chinois, et non l'image de l'empire d'Yu. Mais, après les siècles qui s'écoulèrent sans doute entre ce premier chef et la dynastie Tcheou, après l'extension de la domination chinoise, le respect des Chinois pour leurs ancêtres se transforma en un véritable rite : le personnage d'Yu grandit dans les souvenirs, et devint une sorte de demi-dieu qui avait pacifié le monde. Alors, les neuf régions tracées sur les vases d'Yu devinrent les neuf provinces de son prétendu empire.

Je rappellerai ici une difficulté que j'ai signalée plus haut dans le texte du chapitre Yu-koung, relativement à l'interprétation du caractère *tao* 導, littéralement *diriger, conduire,* qui se trouve placé comme verbe actif, ayant pour régime des noms de montagnes et de rivières. J'ai dit que le sens de *suivre, parcourir,* me semblait le plus probable, dans les phrases où il est question de montagnes, et que celui de *guider,* pour *curer, nettoyer,* appliqué aux rivières, exige que l'on répartisse sur plusieurs générations les travaux attribués au seul Yu. Si j'osais m'écarter un peu de l'interprétation des commentateurs, je dirais que le sens littéral, *diriger, conduire*, peut être encore adopté, en prenant Yu pour sujet,

et qu'il peut être appliqué, soit aux rivières, soit aux montagnes, si l'on entend par là que Yu dirige sur des cartes, et non sur le terrain, les chaînes de montagnes et le cours des rivières. Cette explication s'accorderait, ce me semble, assez bien avec ce que dit Mou-wang au chapitre Liu-hing : « Yu donna des noms « aux principales rivières et aux grandes montagnes. » et avec le commencement même du chapitre Yu-koung : « Yu détermina les grandes montagnes et « les principales rivières. »

Pour me résumer, le chapitre Yu-koung me paraît offrir un mélange de souvenirs qui se rapportent aux travaux successifs des colons chinois, aux voyages de leurs premiers explorateurs, aux établissements formés après ces voyages, et enfin à des représentations grossières des pays connus par les anciens Chinois, représentations tracées sur métal, et conservées comme des archives dans la maison de la famille souveraine. Cette confusion de souvenirs et de traditions défigurées ne doit pas étonner dans un texte aussi ancien que le chapitre Yu-koung[1].

IIe PARTIE.

EXAMEN ET IDENTIFICATION DES LOCALITÉS CITÉES DANS LE CHAPITRE YU-KOUNG.

Plusieurs anciens auteurs chinois se sont occupés de l'identification des localités citées dans le cha-

[1] On peut voir une semblable confusion de souvenirs dans la première partie du *Zend-Avesta;* Zoroastre examine tout l'Iran, le rend cultivable et civilise son peuple.

pitre Yu-koung, en s'aidant des descriptions de la Chine faites sous les Han, et recueillant les souvenirs conservés sur les lieux mêmes. Les recherches de ces auteurs sont résumées dans le commentaire joint à l'édition impériale des King. En outre, j'ai pu consulter un ouvrage moderne sur ce sujet spécial, intitulé *Yu-koung-tchou-tchi*, explication du chapitre Yu-koung, et publié en 1705 par un auteur nommé Hou-weï. M. Stan. Julien possède un exemplaire de ce traité, remarquable par une vaste érudition de citations, et il me l'a communiqué avec l'obligeance extrême qu'il m'a toujours montrée; ce secours m'a été extrêmement utile. Hou-weï professe pour les travaux d'Yu l'admiration aveugle d'un Chinois; mais son traité se recommande par une identification attentive des localités citées, et il y a joint 45 planches qui représentent, d'après le chapitre Yu-koung, les neuf Tcheou, les positions des montagnes, et les directions des principaux fleuves ou rivières. Les variations du cours inférieur du fleuve Jaune occupent seules six cartes ou planches.

Une identification satisfaisante de la plupart des localités citées résulte de l'ensemble de ces recherches. Quelques incertitudes restent sans doute, et la position de certains points peut varier de 10 à 20 lieues. Mais, ainsi que le remarque Gaubil, on rencontre des incertitudes de cet ordre dans l'explication des itinéraires romains pour la France elle-même. En me conformant à l'identification donnée

par les auteurs chinois, j'ai dressé la carte jointe à ce mémoire. Elle représente la topographie de la Chine ancienne, telle qu'elle résulte du chapitre Yu-koung. Les noms anciens y sont écrits en lettres italiques, et les noms modernes en caractères romains pour qu'on puisse aisément les distinguer.

M. le marquis de Fortia qui a fait, comme je l'ai déjà dit, un examen spécial de ce même chapitre dans le second volume de son histoire antédiluvienne de la Chine, a fait graver neuf cartes représentant les neuf Tcheou, et destinées à accompagner son travail. Il a bien voulu me communiquer ces cartes. En rendant un hommage complet au zèle de M. de Fortia, j'avoue que j'ai de grandes différences avec lui, pour l'identification des localités citées, surtout pour l'identification de celles qui se rapportent aux régions du nord-est. M. de Fortia n'a pu discuter des positions des lieux que d'après les notes assez abrégées de la traduction du Chou-king par Gaubil, et celles que Mailla a jointes au règne d'Yu, dans le premier tome de son Histoire générale de la Chine. J'ai été plus heureux que lui, puisque j'ai pu remonter aux textes originaux, et leur secours me paraît indispensable, pour ne pas confondre des localités ou des rivières dont les noms ont la même prononciation, mais s'écrivent en chinois très-différemment. Quant à moi, je me suis conformé rigoureusement à l'opinion de la majorité des commentateurs, et ce parti me paraît le plus sûr pour nous qui vivons à une époque bien plus éloignée que ces

commentateurs des anciens temps de la Chine, et qui devons renoncer, au moins encore pour quelque temps, à l'espoir de voir la Chine librement parcourue par des Européens.

Je passe maintenant à l'examen détaillé de ma carte, et des positions qui y sont déterminées. Pour procéder avec ordre, je suivrai d'abord le cours des principales rivières qui formaient les premières routes de ces anciens temps, et je noterai les points cités dans leurs vallées. Je relèverai ensuite les principales montagnes, de manière à compléter mon examen. Cette étude sera aisément suivie par les personnes qui reliront le chapitre du Yu-koung, même dans la traduction de Gaubil, en attendant la publication de celle de M. Stan. Julien, publication que doivent vivement désirer tous ceux qui s'intéressent à l'ancienne histoire chinoise.

Examinons d'abord le cours du Hoang-ho ou fleuve Jaune, tel qu'il est décrit dans la deuxième partie du chapitre Yu-koung. Je suppose que l'on ait toujours sous les yeux ce chapitre, auquel je renverrai. Les noms des principales montagnes qui bordent la vallée du fleuve Jaune me seront fournis par l'article du Ki-tcheou et ceux qui le suivent.

Le fleuve entre en Chine par la gorge de Tsi-chi, comme il est dit dans le chapitre Yu-koung. Cette gorge est bien connue. Elle est par 36° de latitude, à l'extrémité du Chen-si, au nord de Ho-tcheou. Le second point cité est la gorge de Loung-men, (les portes du dragon). Elle est située un peu au

nord du confluent de la rivière Fen du Chan-si, et du fleuve Jaune. On varie un peu plus sur la position de Hou-keou, point auquel commencèrent les premiers travaux mentionnés, à l'article du Ki-tcheou. L'opinion générale, adoptée par le commentaire impérial, place Hou-keou dans l'arrondissement de Ki, latitude 36° 7′ à l'ouest de Ping-yang-fou. Là est une gorge ou un défilé connu sous le nom de *Moung-men, les grandes Portes*. Hou-keou signifie *la large bouche*. Hou-weï, l'auteur de l'ouvrage *Yu-koung-tchou-tchi*, pense que Hou-keou et Loung-men désignent, dans le chapitre Yu-koung, les deux côtés du passage étroit que traverse le fleuve Jaune avant de recevoir le Fen, et qui est généralement désigné par le seul nom de *Loung-men.*

Le mont Liang, même article, est, suivant l'ancien dictionnaire Eul-ya, le mont Liu-liang, situé au nord-est de l'arrondissement de Young-ning-tcheou, lat. 37° 33′. Le mont Khi est identifié avec le mont Hou-khi (pic des Renards) du district de Kiaï-hieou, lat. 37° 4′, à l'est de Fen-tcheou-fou. L'auteur du Yu-koung-tchou-tchi n'est pas de cet avis. Selon lui et les premiers commentateurs du Chou-king, le mont Liang, de l'article Ki-tcheou, est un mont Liang situé un peu au sud de Loung-men, dans l'arrondissement de Han-tching du Chen-si, latitude 35° 30′, et le mont Khi serait le mont Khi du Chen-si, district de Foung-thsiang-fou. Le nom de cette dernière montagne s'écrit avec le même caractère employé ici dans le texte, article Ki-tcheou; mais elle

est bien éloignée de la vallée du fleuve Jaune. Elle s'en écarte près de cinquante lieues. Le mont Hou-khi est plus près, mais dans la vallée du Fen-ho qui rejoint le grand fleuve. L'identification paraît donc assez difficile. Quant au mont Liang, on cite deux passages. L'un, du Tchun-thsieou, dit qu'un éboulement du mont Liang obstrua le cours du fleuve Jaune, l'année 586 avant J. C. L'autre est extrait de Liu-pou-weï. Cet auteur dit que, du temps d'Yu, le mont Liang n'était pas encore coupé. Il paraît bien qu'il s'agit, dans ces deux passages, du mont Liang de Han-tching. Le mont Liu-liang est à près de vingt lieues du cours actuel du fleuve Jaune, et comme le mont Hou-khi, il se rapporterait plutôt à la vallée du Fen-ho.

Thaï-youen[1], article du Ki-tcheou, est Thaï-youen-fou, placé au sommet de la vallée du Fen-ho, latitude 37° 50'. Yo ou Thaï-yo a également conservé son nom. C'est une montagne ou plutôt une petite chaîne, à l'est de P'ing-yang-fou, et dans l'arrondissement de Yo-yang, latitude 36° 10'. Thaï-youen et Yo sont sur la rive gauche du Fen-ho; Liu-liang est sur la rive droite; Hou-khi est sur la rive gauche. Ces points détermineraient donc bien la vallée du Fen-ho, et comme le texte, à l'article du Ki-tcheou, mentionne d'abord les premiers travaux exécutés, sans les limiter absolument à la vallée du fleuve

[1] Thaï-youen peut signifier « la grande plaine. » Quelques missionnaires ont traduit ce nom par « la grande origine. » Ce nom peut avoir l'une ou l'autre de ces significations.

Jaune, il me semble qu'on peut adopter provisoirement les identifications du commentaire impérial.

Le fleuve Jaune reçoit la grande rivière Weï du Chen-si un peu au nord du mont Hoa, qui a conservé son nom, et se trouve au sud-est de Hoa-tcheou, latitude 34° 30'. En face, au sud de Po-tcheou, latitude 34° 52', est le mont Louï-cheou (Tête de foudre), cité dans la description des montagnes, seconde partie du chapitre Yu-koung.

Le fleuve Jaune s'infléchit alors vers l'est, comme dit le texte du chapitre Yu-koung, et prend la direction de la vallée du Weï. Il passe aux Ti-tchu, grands rochers placés comme des colonnes, *tchu*, au milieu de son lit, près de Chen-tcheou (Ho-nan, latitude 34° 43'). Il passe à Moung-tsin (littéralement, au gué de *Moung*), lieu qui a conservé son nom (latitude 34° 50'), et où l'armée de Wou-wang traversa le fleuve pour attaquer le tyran *Cheou*. A l'est de Moung-tsin, le fleuve Jaune reçoit la rivière Lo, et le texte dit en effet: « A l'est on traverse l'em« bouchure de la rivière Lo. » (Article du cours de *Hoang-ho.*)

Sur la rive gauche du fleuve Jaune, en face de Moung-tsin, est le pays plat de Tan-hoaï, cité dans l'article du Ki-tcheou, et reconnu par tous les commentateurs pour la plaine de Hoaï-khing-fou où vient se terminer la chaîne des monts Ta-hing. Les montagnes Si-tch'ing et Wang-ouo, citées parmi celles que parcourt Yu, sont situées au sud de Thaï-yo. Si-tch'ing est au sud-ouest d'Yang-tching par 35

20′ de latitude, et Wang-ouo est dans l'arrondissement de Youen-khio, au nord de cette ville et du fleuve Jaune. D'après les commentateurs, les noms de ces montagnes sont dérivés de leurs formes qui ont quelque ressemblance avec celle d'une maison, *ouo*, d'une enceinte murée, *tch'ing*.

De l'embouchure du Lo-Ho, en suivant le fleuve Jaune, on arrive à *Ta-peï*. Il y a quelque incertitude sur la détermination de ce point; car le nom de Ta-peï, littéralement la grosse ou grande masse, n'existe plus. Quelques-uns ont placé Ta-peï dans l'arrondissement de Sieou-wou, département de Hoaï-khing-fou; mais ce pays est en plaine, et l'on s'accorde à penser que Ta-peï désigne une montagne. D'autres l'ont placé à Tching-khao, près de Khi-choui, département de Khaï-foung-fou. D'après le commentaire impérial et Hou-weï, la position qui s'accorde le mieux avec le texte correspond aux environs de Li-yang, actuellement Siun, par 35° 45′ de latitude, département de Thaï-ming-fou.

Le point suivant, cité par le chapitre Yu-koung, est Kiang-chouï, littéralement rivière Kiang. Il est identifié avec le canton de Sin-tou, dans l'arrondissement de Ki-tcheou, latitude 37° 55′, département de Tchin-ting-fou.

D'après la section de géographie, *Ti-li-tchi*, comprise dans les Annales des Han, on voyait alors dans ce canton l'emplacement d'un ancien cours d'eau, aujourd'hui desséché et désigné par le nom de Kiang (même caractère). Ce recueil affirme que

l'on trouve des vestiges de l'ancien Hoang-ho dans le canton de Ye, actuellement Lin-tchang, arrondissement de Tchang-te-fou, par 36° 10′ de latitude. Le lit de l'ancienne rivière Kiang passe entre les arrondissements de Thsing-ho, latitude 37° 15′, et de Ngen, latitude 37° 10′ : au delà il entre dans le canton de Sin-tou pour rejoindre l'ancien lit du fleuve Jaune, à l'est du grand lac Ta-lo, appelé Pe-hou sur la carte de d'Anville.

Ce lac, sur les cartes chinoises les plus récentes, est divisé en deux parties appelées Ning-tsing-po (port de Ning-tsing), et lac Ta-lo. Il a été considéré, par les premiers commentateurs, comme le centre du Ta-lo où passe le fleuve Jaune du chapitre Yu-koung. Un bourg, placé à l'est, porte ce même nom, et, du temps des Souï, ce bourg était le chef-lieu de l'arrondissement de Loung-ping, latitude 37° 35′, au sud-ouest du lac. Ta signifie *grand*, et Lo signifie *élevé*, *lieu plat et élevé*, selon l'Eul-ya. D'après cela, le commentaire impérial voit dans Ta-lo le plateau au nord du lac, comprenant les districts de Chin et de Tchao. C'est ce plateau qui fut, d'après l'article Ki-tcheou, assaini et mis en culture.

Hou-weï a établi, dans une de ses planches, le cours du fleuve Jaune entre Siun et Ki-tcheou, et je l'ai reproduit sur ma carte. Ce cours passe à l'ouest de Neï-hoang, à l'est de Feï-hiang où il reçoit le Tchang (Houng-tchang du chap. Yu-koung), à l'est de Khiu-tcheou, puis à l'ouest de Ping-hiang. Il suit, jusqu'au lac Ta-lo, le lit du bras du

Tchang qui se rend actuellement dans le lac Ta-lo ou Pe-hou.

En résumé, on voit que, depuis l'embouchure du Lo, l'ancien cours du fleuve Jaune était, jusqu'à Siun, parallèle au lit actuel de la rivière Weï qui commence un peu au nord-est de cette embouchure. Aujourd'hui même, où la masse des eaux du fleuve Jaune se dirige vers l'orient, la rivière Weï qui commence si près de lui, à Hoaï-khing-fou, semble en être une véritable dérivation alimentée par des canaux omis sur les cartes, ou par des eaux qui s'infiltrent à travers le sol perméable de cette plaine d'alluvion. Au nord de Siun, l'ancien cours du fleuve Jaune se dirigeait plus au nord que la rivière Weï, recevait le Tchang, à l'est de Lin-tchang, et suivait, à partir de là, le bras de cette rivière Tchang qui se rend au lac Ta-lo. Hou-weï a noté sur sa carte les indications historiques qui justifient ce tracé.

Au nord de Ta-lo, le fleuve Jaune du chapitre Yu-koung est divisé en neuf bras qui se rendent à la mer. L'ancien dictionnaire Eul-ya nous a conservé le nom de ces neuf bouches du fleuve; mais depuis le temps de ce vocabulaire, qui est au moins antérieur de plus de quatre siècles à l'ère chrétienne, ces bouches ont été envasées et comblées, comme les bouches du Rhône ont changé dans notre Provence. Les auteurs chinois, cités par le commentaire impérial, placent un des neuf bras dans l'arrondissement de Thsang-tcheou, par 38° 22′ de latitude, un

autre au sud-est de Ping-youen, latitude 37° 15', un troisième au nord de Ti-tcheou, actuellement Wou-ting-tcheou, latitude 37° 33'. Hou-weï donne une carte spéciale des neuf bras, parmi les cartes qu'il a jointes à son travail sur le chapitre Yu-koung. Il y place la division du grand fleuve, au sud de Ki-tcheou, identifié avec Sin-tou et au nord de Nan-koung; mais il avertit qu'on n'a pu retrouver l'emplacement précis des neuf bras. Il a représenté deux bras seulement. L'un continue à couler vers le nord-nord-est, en suivant la direction des eaux qui vont actuellement, du lac Ta-lo, rejoindre le Pe-ho; il passe dans l'arrondissement de Thien-tsin, où aboutit le Weï et, comme cette rivière, il se jette dans la mer par l'embouchure du Pe-ho. L'autre se dirige plus au nord-est, en passant au nord de Te-tcheou, latitude 37° 30', et au sud de Ning-tsin, latitude 37° 53'.

Dans le texte du chapitre Yu-koung, les neuf rivières ou bras du fleuve se réunissent pour former le Ni-ho, littéralement *rivière qui reflue*, et ensuite elles entrent dans la mer. Les commentateurs ont vu, dans cette expression, rivière qui reflue, l'indication du flux de la mer, qui repousse les eaux des rivières, à leur entrée dans la mer. Cette explication me paraît très-plausible.

Les deux rivières du nord du Pe-tchi-li, le Heng et le Weï, qui rejoignent le Pe-ho, sont citées à l'article du Ki-tcheou. On y lit que leur cours fut réglé, et qu'ainsi s'opéra l'assainissement du pays de Ta-lo.

La rivière Heng part du mont Heng, situé par 39° de latitude. Le nom de cette rivière Weï s'écrit différemment de celui de la rivière Weï du Chen-si, et du Weï-ho, qui suit le grand canal. Cette troisième rivière Weï rejoint la rivière Heng, dans le district de Pao-ting-fou. La montagne Heng est l'extrémité boréale de la grande chaîne Ta-hing ou Thaï-hing, qui se prolonge du sud-ouest au nord-est. Heng et Thaï-hing sont citées, toutes deux, dans le dénombrement des montagnes parcourues par Yu ou par les explorateurs. Le texte dit : « De « Thaï-hing et du mont Heng, il *ou* on arrive à « Kie-chi, et on entre dans la mer. » Kie-chi, les Roches entassées, est le nom d'une masse de rochers situés sur la côte, au sud de Fou-ning, latitude, 39° 57', au nord-est de l'embouchure du Pe-ho. A l'article du Ki-tcheou, on lit : « Les barbares « des îles, qui apportent des peaux, laissent à droite « Kie-chi, et entrent dans le Hoang-ho. » La position de l'ancienne embouchure du fleuve Jaune est bien établie par ce passage.

Le cours de la grande rivière Thsi, du Chan-toung se rapproche de l'ancien cours inférieur du Hoang-ho. Le chapitre Yu-koung dit : « Il *ou* on « régla la rivière Yen; elle coule à l'est et prend le « nom de Thsi, puis elle entre dans le Hoang-ho. » La section géographique *Ti-tchi* ou *Ti-li-tchi*, des Annales des Han, explique ce passage. Selon cette section géographique, la rivière Yen du chapitre Yu-koung prend sa source au sud-est du mont Wang-

ouo, que j'ai déjà noté dans l'arrondissement de Youen-khio, du Chan-si. « Elle s'appelle alors Yen, « et s'enfonce presque aussitôt sous terre. Elle re-« paraît, à l'est, dans l'arrondissement de Thsi-« youen (littéralement source de Thsi), latitude « 35° 7', dans le département de Hoaï-khing-fou; « alors elle sort de terre par deux sources qui forment « deux étangs. Celui de l'est, a 700 pou (environ « 4,200 pieds) de tour, et sa profondeur est im-« mense; celui de l'ouest a 685 pou (4,010 pieds) « de tour et 10 pieds de profondeur. Les eaux de « ces deux sources coulent ensemble jusqu'à l'arron-« dissement de Wen, lat. 35° 0', même département, « où elles se réunissent, forment une rivière appelée « Thsi, et entrent dans le fleuve Jaune. » On voit, en effet, sur la carte du Honan, dressée par d'Anville, deux cours d'eau qui passent à Thsi-youen et se jettent dans le fleuve Jaune un peu au-dessus de la ville de Wen.

Le texte du chapitre dit : « Ensuite, elle (la rivière « Thsi) déborde et forme le lac *Young.* » Ce lac est placé, par le commentaire impérial, 5 li (une demi-lieue environ) à l'ouest de la ville d'Young-tse, lat. 34° 56', département de Khaï-foung-fou. Young-tse signifie lac Young, et s'écrit identiquement avec les caractères du texte. Le commentaire impérial observe que ce lac n'existe plus, il est vrai, mais qu'il existe une ancienne tradition du canton voisin Young-yang, d'après laquelle la plaine à l'ouest d'Young-tse était autrefois un lac. Sse-ma-thsien,

dans son livre XXIX, des canaux et rivières, dit qu'après que les travaux d'Yu eurent servi aux trois dynasties Hia, Chang, Tcheou, on fit au-dessous de Young-yang, une dérivation du fleuve Jaune, qui forma au sud-est le canal Houng, traversa les pays de Soung, de Tching, de Tchin, de Thsaï, de Thsao, de Weï, et se rejoignit avec le Thsi, le Jo, le Hoaï et le Sse. Les données du chapitre Yu-koung ne me semblent pas assez explicites pour faire remonter aux anciens temps cette communication des dérivations du fleuve Jaune avec le Hoaï. Mais le texte de Sse-ma-thsien confirme au moins l'antiquité de la première dérivation, qui forma le lac Young-tse. La carte du Ho-nang, par d'Anville, représente la rivière d'Young-tse, qui coule au sud-sud-est et rejoint le Hoaï. J'examinerai ce point en donnant une carte spéciale des déviations successives du fleuve Jaune. D'après le texte de Sse-ma-thsien, comparé aux données du chapitre Yu-koung, cette dérivation n'eut lieu qu'à la fin des Tcheou. Le *Tchou-chou* en parle aux années 8e et 29e d'Hien-wang (361 et 340 avant notre ère[1]).

Le texte du chapitre Yu-koung continue et dit : « Elle (la rivière Thsi) sort de ce lac à l'est, au nord « de Thao-khieou. Coulant encore à l'est, elle arrive « au lac Ko; de là elle se joint, au nord-est, à la rivière « Wen. Enfin, au nord-est, elle entre dans la mer. » Thao-khieou est fort loin du lac Young. Il est bien

[1] Voyez la deuxième partie de ma traduction du *Tchou-chou*, *Journal asiatique*, 1842, mai, pages 422 et 426.

identifié avec Ting-thao; latitude 35° 11′, département de Yen-tcheou-fou. La position du lac Ko est donnée par une montagne nommée Ko ou Kou, située à l'est de Ting-thao. La rivière Wen est bien connue. Elle sort du grand mont Thaï, dans l'arrondissement de Laï-wou, latitude 26° 11′, et coule au sud-ouest, vers le point de partage du grand canal impérial.

Les cartes de d'Anville présentent une distance de près de 3 degrés de longitude, ou 75 lieues environ, entre les positions du lac Young et du lac Ko. Actuellement, il n'y a entre ces deux points aucune jonction par eau, semblable à celle que le chapitre Yu-koung indique. Mais l'existence de cette ancienne jonction paraîtra très-probable, si l'on considère que la direction indiquée est presque parallèle au cours actuel du fleuve Jaune, vers l'embouchure du Hoaï. Cette jonction devait servir de déversoir, vers l'est, à une partie des eaux du grand fleuve, et elle s'est comblée peu à peu après la dérivation du lac Young-tse, et après que le fleuve Jaune eut commencé à ouvrir son nouveau lit, sous Han-wou-ti. Le lac Ko a disparu comme le lac Young. On sait que la topographie de cette partie du Chan-toung et du Ho-nan a été sensiblement changée par les inondations, les tremblements de terre.

A l'article du Yen-tcheou, le chapitre Yu-koung donne encore quelques détails sur les mêmes localités. On y lit : « Loui-hia devint un lac. Les rivières

« Young et Tsou se rencontrèrent et furent réunies. » La position du lac *Louï-hia* est fixée 90 *li* au sud-est de Po-tcheou (Chan-toung), latitude 35° 48', près d'un ancien bourg qui a conservé le nom analogue de Louï-tse (lac du Tonnerre). Les deux rivières Young et Tsou sont placées, par l'auteur que j'ai déjà cité, Hou-weï, au nord-ouest de ce lac où elles viennent se réunir. Les anciens recueils géographiques ne sont pas d'accord sur la position de ces deux rivières; ils ont identifié la rivière Young avec la rivière Pien, de l'arrondissement de Weï-hoeï-fou, dans le Ho-nan, ou avec une rivière qui se rejoint au Wen du Chan-toung. L'ancien dictionnaire Eul-ya dit simplement qu'une dérivation du fleuve Jaune a le nom général de *Young*.

Le texte dit ensuite : « On navigue sur le Thsi ou « le Tho pour arriver au fleuve Jaune. » Plus loin, on lit, article du Thsing-tcheou : « On navigue sur « la rivière Wen, et on arrive à la rivière Thsi. » Et, article du Siu-tcheou : « On navigue sur les rivières « Hoaï et Sse, et on arrive au fleuve Jaune. »

La position de la rivière Tho n'est pas bien certaine. Hou-weï en fait un bras du fleuve Jaune, partant de Ta-peï. Ce grand bras du fleuve Jaune, à partir de Ta-peï, est mentionné par Sse-ma-thsien, dans son livre des Rivières et canaux. On voit, sur la carte du Chan-toung, par d'Anville, une rivière qui part de Khaï-tcheou, au nord-est de Siun ou Ta-peï, passe à Pa-tcheou, et rejoint le grand Canal à Toung-ping, sur le versant boréal

du point de partage. Cette direction s'écarte peu du cours assigné au Tho par une ancienne géographie, citée par Hou-wei. Elle fait partir le Tho de Toung-wou-yang, ancienne ville de l'arrondissement de Tchao-tching, latitude 36° 10', un peu au nord de Po-tcheou, le conduit à Thsien-ching, ancienne ville de l'arrondissement de Kao-youen (latitude 37° 10'), et le fait entrer dans la mer. Hou-weï a représenté, sur sa carte du Yen-tcheou, ce tracé qui, dans sa première partie, se rapproche de celui de la rivière venant de Khaï-tcheou. Ensuite, il est à peu près parallèle au cours du Ta-thsing-ho actuel, jusqu'au nord-est de Kao-thang, latitude 37°. Kao-youen est un peu plus au sud, vers l'embouchure du petit Thsing (*Siao-thsing-ho*).

Le Ta-thsing-ho représente la partie inférieure de l'ancienne grande rivière de Thsi, et traverse la partie boréale du Chan-toung. Il est probable qu'autrefois cette rivière se réunissait avec le Tho, au nord-est de Kao-thang, et de là la masse totale de leurs eaux se déchargeait dans la mer par l'embouchure du grand et du petit Thsing-ho. Le Ta-thsing-ho se forme des eaux de l'arrondissement de Toung-p'ing, et d'une partie de celles qui viennent de Sin-taï et de Laï-wou, par la rivière Wen. La partie inférieure de celle-ci forme la branche nord-ouest du grand Canal. La rivière Ta-thsing est elle-même très-rapprochée du grand Canal à Toung-p'ing, l'ancien Toung-youen, du cha-

pitre Yu-koung. Elle suit ce grand Canal quelque temps, et s'infléchit par un arc très-marqué pour retourner au nord-est.

La rivière Sse est aussi connue que la rivière Wen. Elle part de Sse-choui (littéralement rivière Sse), latitude 35° 38', longitude 115° 10'. Elle passe à Yen-tcheou-fou, s'infléchit au sud-est, et forme la branche sud-est du grand Canal.

On sait que ce grand Canal n'est qu'une réunion de rivières que l'on a canalisées avec des écluses à poutrelles, dans les parties où leur cours était trop rapide. Le seuil ou point de partage est placé à l'ouest de Yen-tcheou-fou. On voit, sur la carte du Chan-toung par d'Anville, la direction commune des divers cours d'eau vers le seuil, dont ils s'écartent ensuite, en s'infléchissant. On voit les deux rivières Wen et Sse se relier au point de partage, et le Ta-thsing-ho communiquer avec le Wen, puis se redresser au nord, presque dans le prolongement de la rivière de Khaï-tcheou. La disposition des localités s'accorde donc parfaitement avec les passages que je viens de citer; et, d'après cela, il me paraît démontré qu'avant l'établissement régulier du grand Canal impérial, une ligne de communication par eau existait entre les rivières de Sse, de Wen, de Thsi, et le Hoang-ho, comme on le lit dans le chapitre Yu-koung [1].

La grande rivière de Thsi, *Ta-thsing-ho* actuel,

[1] Voyez mon mémoire sur la hauteur de plusieurs points remarquables du territoire chinois. (*Journal asiat.* III[e] série, tom. IX.)

se jette dans la mer, ainsi que la petite rivière Thsing (*Siao-thsing-ho*), un peu au nord des deux rivières Weï et Sse, dont le cours est rétabli, article du Thsing-tcheou. La rivière Weï part du mont Weï (même nom), situé au nord-est de Tchou-tching, autrefois Mi-tcheou, par 36° de latitude, et 117° 38′ de longitude. Elle coule au nord jusqu'à Tchang-y. Son nom a été écrit *Hoaï* sur la carte de d'Anville. La rivière Tse prend sa source au pied de la chaîne du mont Thaï, 70 li ou 7 lieues environ au sud-est de la ville Tse-tchouen (littéralement, rivière ou vallée de Tse), latitude 36° 43′. Elle coule à l'est jusqu'à Cheou-kouang, latitude 37°, et se jette dans un lac qui communique avec la petite rivière de Thsing (Siao-thsing).

Au commencement de l'article du Siu-tcheou, le texte dit : « Le Hoaï et le Y furent réglés dans « leur cours. Les montagnes Moung et Yu furent « cultivées. Ta-ye devint un lac ou grand réservoir, « Toung-youen devint une plaine. »

Le Hoaï est le fleuve Hoaï, qui est bien connu; sa source est à Thoung-pe du Ho-nan, latitude 32° 15′, et il se jette dans la mer par 34° de latitude, après avoir rejoint le cours actuel du fleuve Jaune, près de son embouchure. La rivière Y est également bien connue. Elle prend sa source à Y-choui du Chan-toung, latitude 35° 48′, passe à Y-tcheou, latitude 35° 10′, et se réunit à la rivière Sse ou au grand Canal actuel, pour rejoindre le fleuve Jaune, très-près de l'embouchure du Hoaï. Toute cette

topographie est reproduite par le chapitre Yu-koung, dans la description du cours des principales rivières. On y lit : « Il *ou* on dirigea le cours de la « rivière Hoaï à partir de Thoung-pe. A l'est, elle se « rejoint aux rivières Sse et Y; plus à l'est encore, « elle entre dans la mer. »

La montagne ou plutôt la chaîne Moung commence dans le district de Y-tcheou, au sud-ouest de la ville Moung-yn, latitude 35° 45'. Le nom de cette ville signifie *nord du mont Moung*, ce qui s'accorde bien avec sa position. La chaîne Yu court du sud au nord, à l'ouest de Haï-tcheou, latitude 34° 30', sur la côte orientale.

Le lac Ta-ye est placé par les commentateurs au nord de Kiu-ye, latitude 35° 27', département de Yen-tcheou-fou. Kiu-ye et Ta-ye sont le même nom, *Kiu* et *Ta* signifiant tous deux *grand*. Cette position rapproche beaucoup le lac Ta-ye d'un lac figuré sur la carte de d'Anville, un peu au nord de Thsi-ning-tcheou, et au-dessous du point de partage du grand Canal. Les récits unanimes des voyageurs prouvent que tout ce pays est très-plat, et sujet à de grandes inondations. Ainsi les limites de l'ancien lac ont pu aisément varier.

Toung-youen (littéralement la plaine orientale), est la plaine du canton de Toung-p'ing (littéralement la plaine de l'orient), latitude 35° 6', près du grand Canal. Les auteurs chinois rapportent que cette plaine est fréquemment couverte par de grandes inondations.

La pointe du Chan-toung était alors appelée pays de Yu, pays de Laï, comme on le voit à l'article du Thsing-tcheou. Laï est Laï-tcheou-fou, latitude 37° 12', dont le nom *Laï* s'écrit avec le même caractère. Yu est le nom de la masse de montagnes qui s'étend de Teng-tcheou-fou, latitude 17° 48', à l'extrémité orientale. Les rivières de Weï et de Sse formaient de ce côté, comme il est dit à l'article du *Thsing-tcheou*, la limite naturelle entre le pays des Chinois et le pays des peuples incivilisés de la pointe du Chan-toung.

Les trois principaux affluents du fleuve Jaune sont les rivières Lo, Fen et Weï. J'ai déjà indiqué, d'après le chapitre Yu-koung, divers points situés sur les deux côtés de la vallée du Fen-ho. Le cours de la rivière Lo est ainsi décrit : « Il *ou* on dirigea « le cours de la rivière Lo à partir d'Hioung-eul. « Au nord-est, elle se réunit aux rivières Kien et « Tchen ; de là, allant encore à l'est, elle se réunit « à la rivière Y, et, continuant au nord-est, elle se « réunit au fleuve Jaune. »

Hioung-eul (littéralement oreille d'ours) est une petite chaîne de montagnes, qui commence entre Chang-tcheou et Lo-nan du Chen-si, par 34° de latitude. De là part le Lo du Ho-nan, comme l'indique le nom même de Lo-nan (midi du Lo). Auparavant le même arrondissement était appelé *Chang-Lo* ou Lo supérieur.

D'après les autorités réunies par Hou-weï, la rivière Kien prend sa source près de Sin-ngan du

Ho-nan, lat. 34° 45'. La rivière Tchen est un peu au nord-ouest de Ho-nan-fou. La rivière Y prend sa source dans l'arrondissement de Lou-chi, par 34° de latitude. Elle sort d'un mont Hioung-eul, qui est la continuation de la chaîne de Chang-tcheou; elle coule au nord-est. Les deux premières rivières rejoignent le Lo, à Ho-nan-fou. La rivière Y s'y jette quelques lieues plus bas, et le Lo, ainsi grossi, entre dans le fleuve Jaune.

Le cours de la grande rivière Weï, du Chen-si, est ainsi décrit : « On dirigea le cours de la rivière « Weï à partir de Niao-chou et de Thoung-houe. « A l'est, elle se réunit à la rivière Foung. De là « à l'est, elle se rejoint à la rivière King; de là à « l'est, on passe les rivières Thsi, Tsou, et on entre « dans le fleuve Jaune. »

Niao-chou est une montagne située à l'ouest de Weï-youen, latitude 35° 10', à l'extrémité du Chen-si. C'est à ce point qu'est la source de la rivière Weï, comme l'indique le nom même de Weï-youen. Niao-chou est indiquée comme une branche de la chaîne Thoung-houe.

La rivière Foung prend sa source au sud-est de Hou, latitude 34° 8', département de Si-ngan-fou. Elle coule au nord, et rejoint le Weï à Hien-yang. La rivière King est plus considérable; elle passe à King-yang (nord du King), latitude 36° 10' [1], et se joint au Weï au-dessous de Si-ngan-fou.

[1] Le caractère 陽 *yang*, joint aux noms des fleuves, indique le nord; et joint aux noms des montagnes, il indique le midi. *Yn*

Il y a quelque incertitude sur la position des rivières Tsi et Tsou. Selon le commentaire impérial, la rivière Tsi part des environs de Thoung-kouan, latitude 35° 6', et s'unit à la rivière Tsou; les deux rivières réunies coulent presque parallèlement au Weï, pour le rejoindre à Tchao-y, district de Thoung-tcheou, très-près du fleuve Jaune. On voit, sur la carte du Chen-si par d'Anville, une rivière Tsi, qui part des environs de Tchoung-kouan, coule du nord au sud, et rencontre le Weï peu loin de Si-ngan-fou. Ce Tsi ne paraît pas être celui du texte.

D'après les citations réunies par Hou-weï, les deux rivières Tsi et Tsou sont des affluents du Lo du Chen-si. Elles prennent leur source au nord-ouest de Tchoung-pou, latitude 35° 33', département de Fou-tcheou, et rejoignent le Weï, avec le Lo, à Tchao-y, latitude 34° 45'. Le texte dit ici que l'on traverse à l'est les rivières Tsi et Tsou, et dans l'article du Young-tcheou, on lit que Tsi et Tsou suivent le Weï; tandis que, sur les cartes, les deux affluents du Lo, cités par Hou-weï, sont assez écartés du Weï jusqu'au confluent de Tchao-y. Cependant, je pense comme Hou-weï, que les deux rivières Tsi et Tsou sont des affluents du Lo du Chen-si, qui est trop considérable pour que le texte l'ait entièrement omis.

La description du cours supérieur du grand

a le sens inverse : joint aux noms de fleuves, il désigne le sud, et joint aux noms des montagnes, il désigne le nord.

Kiang, et celle de la rivière Han, dans le chapitre Yu-koung, présentent quelques difficultés pour l'identification des lieux cités, et de même plusieurs noms cités aux articles qui se rapportent aux régions du nord-ouest et de l'ouest, Young-tcheou, Liang-tcheou, laissent beaucoup d'incertitude aux commentateurs. Cette incertitude n'a rien d'étonnant. Le peuple, dont nous avons les souvenirs écrits, était alors concentré autour de la grande vallée inférieure du fleuve Jaune. Il est donc naturel que ses souvenirs décrivent mal des localités situées dans le pays sauvage, loin du centre de la colonie, et connues seulement par les récits des explorateurs. C'est ainsi que, de nos jours encore, la topographie de l'Asie centrale, et celle de la partie ouest et nord-ouest de l'Amérique du nord, laissent beaucoup à désirer.

Le chapitre Yu-koung place la source du grand Kiang au mont Min, et celle du Han au mont Po-tchoung. Le mont Min est une chaîne qui s'étend du sud au nord, de Meou-tcheou, latitude 31° 37' (Sse-tchouen), vers Soung-pan-weï, lat. 32° 30', et se prolonge jusqu'à Min-tcheou-weï, lat. 34° 20'. C'est des environs de Soung-pan que part le grand bras du Kiang, appelé Min-kiang, du nom même de la chaîne. Le nom de Po-tchoung désigne deux montagnes ou petites chaînes de montagnes. L'une est à l'est de Ti-thao ou Lin-thao, latitude 35° 36', à l'extrémité occidentale du Chen-si. L'autre est située 9 lieues au nord de Ning-khiang-tcheou, lati-

tude 32° 42', département de Han-tchoung-fou. C'est de ce second Po-tchoung que part la source du Han. L'article du Liang-tcheou indique les premiers défrichements dans le Sse-tchouen nord et le Chen-si sud, lorsqu'il dit que Min et Po furent cultivés.

Après avoir fixé la source du Kiang au mont Min, le texte dit : « La partie qui est séparée vers « l'est forme la rivière To. » D'après tous les commentateurs, le To désigne la dérivation ou l'ensemble des dérivations du Min-kiang qui arrosent à l'est la plaine de Tch'ing-tou-fou, et se réunissent pour former un bras distinct jusqu'à Tchi-lieou, où le bras oriental rejoint le bras occidental.

La description du cours du Kiang continue ainsi : « Plus loin, à l'est, on arrive à Li, et l'on tra- « verse les neuf rivières (*Kieou-kiang*). » Tous les commentateurs reconnaissent que ces neuf rivières, ainsi traversées ensemble, désignent le grand lac du Hou-kouang, appelé actuellement Toung-ting-hou, où se rendent neuf rivières, et que le grand Kiang côtoie au nord-est. Le caractère *li*, du texte, désigne une rivière qui passe à Tchang-cha, latitude 28° 12', et se jette dans le grand lac près de Yo-tcheou, ou encore l'arrondissement de Li-tcheou, latitude 29° 40', à l'ouest du lac [1]. Cette dernière supposition est la plus vraisemblable, et c'est celle qu'adopte Hou-weï.

[1] Une erreur dans la lecture du caractère a fait écrire *Foung* au lieu de *Li* sur la carte du Hou-kouang par d'Anville.

« De là on arrive à Toung-ling (le Pic oriental). » Toung-ling est identifié avec Pa-ling, nom propre du chef-lieu Yo-tcheou-fou, sur la rive orientale du lac Toung-ting. Ce grand lac est mentionné avec le même nom de Kieou-kiang (les neuf rivières) à l'article du King-tcheou. On voit que le texte n'indique que sommairement le cours du grand Kiang, depuis le pays de Min jusqu'au lac Toung-ting, et c'est ainsi que nous avons vu deux points seulement, Tsi-chi et Loung-men, mentionnés pour tout le cours supérieur du Hoang-ho. Le texte indique seulement les stations des itinéraires, les points où la route changeait de direction, ou présentait de grandes difficultés. Tels étaient les passages de Tsi-chi, de Loung-men, et la traversée du pays marécageux qui entourait le grand lac du Hou-kouang.

A l'article du Liang-tcheou, après avoir parlé du premier défrichement des monts Min et Po, le texte dit : « To et Tsien eurent leur cours. Quand « Thsaï et Moung furent réglés ou mis en état, on « fit la cérémonie Liu. Les travaux de Ho-y furent « achevés avec succès. » Le To est, comme je l'ai dit plus haut, la branche orientale du Kiang supérieur qui passe à Tching-tou-fou. Tsien est le nom d'un grand affluent du Kiang, qui passe à Kiu, près de Tchoung-khing-fou; mais suivant Hou-weï, et d'autres auteurs que je citerai plus loin, Tsien désigne ici un bras du Han qui se rejoint au Kia-ling-Kiang, à Tchao-hoa, latitude 32° 20'. Le mont Moung est

au sud-est de Moung-chan, latitude 30° 10', dans le district de Ya-tcheou. Thsaï ne désigne pas une localité bien précise, mais ce même nom est donné par le Chou-king, chap. Thsaï-tchoung-chi-ming, à un royaume feudataire de Wou-wang, situé dans le même district de Ya-tcheou, à l'ouest de Tching-tou-fou. Il y a plus d'incertitude sur les deux caractères *ho* 和 et *y* 夷. On ne sait s'il faut les réunir pour en faire un seul nom, ou les séparer. *Ho* 和 est le nom d'une rivière qui passe à Ya-tcheou, et rejoint le Kiang. *Y* 夷 signifie à la fois étranger, et plat dans le sens de plaine. On pourrait donc entendre par Ho-y la plaine de la rivière Ho. Le caractère *y* 夷 désigne aussi un affluent du Kiang qui coule dans le département de Koueï-tcheou-fou; mais cet affluent se trouve fort éloigné du Ho de Ya-tcheou.

Il faut quelque attention pour reconnaître sur les cartes modernes la description du cours supérieur du Han dans le chapitre Yu-koung. Le texte dit que : « Cette grande rivière a sa naissance au « mont Po-tchoung, est d'abord appelée Yang, coule à l'est, et prend le nom de Han. » Le Chouï-king (livre des eaux) dit que l'Yang vient de Ti-thao ou Lin-thao-fou, dans l'ancien district de Loung-si, où se trouve un mont Po-tchoung. Mais Lin-thao est fort loin de la source connue du Han. La section géographique des Annales des Han dit que deux

rivières sortent du mont Po-tchoung, qu'elles se réunissent sous le nom d'Yang, et que l'Yang coule jusqu'à Wou-tou, ancien nom de Ning-khiang-tcheou, où il prend le nom de Han. Suivant deux auteurs cités par Hou-weï, le Han a deux sources, l'une à l'est, l'autre à l'ouest du district de Mien, latitude 33° 4', département de Han-tchoung-fou du Chen-si.

Dans le chapitre Yu-koung, l'article du Liang-tcheou se termine par ces mots : « De Si-khing, on « vient en suivant le Hoen. Après avoir navigué sur « le Tsien, et passé le Mien, on entre dans le Weï, « et on traverse le Hoang-ho. » On reconnaît bien ici l'embouchure du Weï dans le fleuve Jaune. Le nom de Si-khing désigne les montagnes au nord-ouest de Thao-tcheou du Chen-si, latitude 34° 30', qui se rattachent à la chaîne du Min-chan. Il faut retrouver l'itinéraire tracé entre ces deux points extrêmes.

Le nom de Hoen s'applique, selon le Choui-king, à une rivière qui part du sud des Si-khing. Deux commentateurs Sou-chi et Li-tao-youen disent que le Hoen se rend au Han de l'ouest. La discussion de ces citations conduit Hou-weï à reconnaître le Hoen dans le Pe-choui (rivière blanche), qui prend sa source au sud du mont Khiang-thaï, extrémité des Si-khing.

Le nom de Tsien représente ici, suivant Fou-tao-youen, le Han de l'Ouest qui passe à Kia-moung, ancien nom des districts de Ning-khiang-tcheou et

de Kouang-youen, latitude 32° 20'. Tsien s'écrit avec les mêmes caractères que le Tsien, affluent du Kiang qui passe à Kiu. Mais la direction de cet affluent ne s'accorde pas évidemment avec l'itinéraire du texte. Le nom de Mien est identiquement celui de la ville de Mien, latitude 33° 5', où passe le Han, avant d'arriver à Han-tchoung-fou. De là, pour rejoindre la vallée du Weï, il faut remonter la rivière de Pao-tching, latitude 33° 4', et l'on arrive à Wou-koung, latitude 34° 20'.

Après avoir discuté un grand nombre de citations, Hou-weï conclut que le Hoen est, en effet, la rivière Blanche (*Pe-choui*), qui passe à Kiaïtcheou du Chen-si, et se jette à Tchao-hoa, latitude 32° 28', dans le Kia-ling-kiang. Un peu au sud de ce confluent, on rencontre un affluent du Kia-ling, qui vient de l'est. Cet affluent se prolonge, d'après la carte de d'Anville, jusqu'à Ning-kiang, et s'y joint avec un cours d'eau qui rejoint la vallée du Han à Mien. Cet affluent serait le Tsien du chapitre Yu-koung, ou autrement le Han de l'ouest, tandis que la source principale au-dessus de Mien serait la rivière Mien du chapitre Yu-koung. Le commentaire Tching-y affirme, en effet, d'après d'anciens documents géographiques, que le Tsien est le nom d'une rivière qui prend sa source, huit lieues environ au nord-est de Mien-ko, actuellement Kouang-youen, latitude 32° 28'. En venant des monts Si-khing, on suivait la rivière Blanche, jusqu'à son embouchure dans le Kia-ling-kiang. On

descendait celle-ci jusqu'au confluent du Tsien ou Han de l'ouest, que l'on remontait jusqu'à Ning-kiang. Puis on redescendait jusqu'à Mien, où l'on remontait la vallée de la rivière de Pao-tching, et l'on arrivait ainsi au Weï. Cette route s'accorde bien avec l'itinéraire du texte, et elle n'est pas très-déviée de la ligne directe. Cette déviation s'explique d'ailleurs par la difficulté des communications dans un pays couvert de grandes forêts, et encore peu frayé, comme était alors l'ouest de la Chine. Les premières lignes de communication suivent tous les contours des cours d'eau, premier chemin ouvert par la nature au milieu des déserts.

Le texte dit ensuite : « La rivière Han, allant à « l'est, prend le nom de Tsang-lang. Après avoir « passé San-chi, elle arrive à Ta-pi, et, au sud de « ce point, elle entre dans le Kiang. » D'après les commentateurs, Tsang-lang (littéralement grande masse d'eau), est le nom d'une grande île au milieu du Han, 40 lieues au nord de Wou-tang. Wou-tang fut, jusqu'au temps des Thang, le nom de Kiun-tcheou, ville située sur le Han, latitude 32° 40', au nord de Siang-yang-fou. — Le nom de San-chi ou les trois *chi* désigne, suivant les commentateurs, trois affluents du Kiang. L'un d'eux est reconnu pour une rivière du même nom qui vient de l'ouest de Wou-tch'ang-fou, et passe à King-ling, latitude 30° 40'. Autour de King-ling, le pays est très-plat. On y voit plusieurs grands lacs qui communiquent entre eux, et reçoivent des rivières. On

peut donc naturellement voir les San-chi dans les dérivations de ces lacs vers le Han, qui en est très-proche. — Ta-pi (littéralement la grande séparation) est une montagne au nord de Han-yang-fou; au sud de cette montagne se trouve le confluent du Hang et du Kiang, qui est également bien indiqué par le texte.

Divers points du pays voisin du confluent sont cités à l'article du King-tcheou. Le King-tcheou est limité au nord par les monts King, chaîne située dans l'arrondissement de Nan-tchang, lat. 31° 50', à l'ouest de Siang-yang-fou.

Le texte dit à l'article du King-tcheou : « Le Kiang « et le Han se rendent ensemble à la mer. Les neuf « rivières (*Kieou-kiang*, le lac Toung-ting-hou) fu« rent tout à fait fixées. Les rivières To et Tsien eu« rent leurs cours. Le sol de Yun parut (hors des « eaux) et Moung fut cultivé. »

To et *Tsien* sont les mêmes caractères qui se lisent dans l'article du Liang-tcheou. Le dictionnaire Eul-ya dit, qu'en général, les dérivations du Kiang s'appellent *To*, et les dérivations du Han, *Tsien;* mais, comme l'observent les commentateurs, cette définition ne peut être prise dans un sens absolu; car plusieurs affluents du Kiang ont ce nom de *To*. Hou-weï pense que le *To* du King-tcheou est une dérivation du Kiang, qui sort du lit principal près de King-tcheou-fou, et y rentre au-dessous de Kia-yu. De même, le *Tsien* peut être la branche du Han qui passe près de King-ling, et rejoint en-

suite le grand bras, avant Han-tchouen. Tout ce pays est très-plat : conséquemment il a pu souvent s'y former, dans les grandes eaux, de nouveaux bras du Kiang et du Han, et ces bras ont souvent changé de direction, pour rejoindre le lit principal.

Yun et Moung désignent de grands espaces de ce pays marécageux qui furent successivement desséchés. Le commentaire impérial étend le marais Yun-Moung au nord et au sud du Kiang. Il dit que sa surface avait 800 à 900 li (80 à 90 lieues) de côté. Il indique ses limites à Tchi-kiang, Hoa-young, Kiang-hia et Ngan-lo, points que l'on retrouvera facilement sur la carte. Les deux caractères Yun-moung désignent encore aujourd'hui un arrondissement voisin de Te-ngan-fou, par 31° 10' de latitude. Ces limites renferment ainsi tout le pays compris entre le Han et le Kiang, depuis les environs de King-tcheou-fou jusqu'au confluent des deux fleuves. L'histoire atteste que le desséchement de ce pays ne s'est opéré que lentement. Le pays de Moung est cité, par le Tso-tchouen, comme une vaste lande où l'on chasse. Le Sse-ki dit (kiv. 6) que Thsin-chi-hoang, à la 37e année de son règne, alla inspecter les travaux de desséchement du lac Moung. Encore aujourd'hui, les récits des missionnaires (*Annales de la Foi*, t. IX) annoncent que ce pays est souvent entièrement couvert par les inondations.

L'article de la description des montagnes cite de Neï-fang (littéralement pays de l'intérieur), près

Ta-pi. Neï-fang est le nom d'une montagne au nord de King-ling, et désigne probablement dans le texte les environs de cette montagne.

A la fin de l'article du King-tcheou, on voit la route commerciale des anciens temps, pour aller des environs du lac Toung-ting, et du pays d'Yun-Moung, rejoindre la vallée du fleuve Jaune. Le texte dit : « On navigue sur les rivières Kiang, To, Tsien et « Han. De là on passe à la rivière Lo, et on arrive « au Hoang-ho. »

Le texte n'arrête pas la description du cours du Han à son confluent avec le Kiang. Il continue et dit : « A l'est, elle (la rivière de Han) rassemble ses « eaux comme un lac, et forme le lac Poung-li. — « Encore à l'est, elle prend le nom de Pe-kiang « (Kiang ou fleuve du nord), et entre dans la mer. »

La description du cours du Kiang finit ainsi : « Il (le Kiang) va à l'est, amasse au nord ses eaux ; « et forme un lac ; puis, à l'est, il prend le nom de « Tchoung-kiang (Kiang du milieu), et entre dans « la mer. »

Le lac Poung-li est bien connu. C'est le grand lac Po-yang du Kiang-si. Il est encore cité à l'article du Yang-tcheou. Selon les commentateurs, ce lac est aussi l'amas d'eau mentionné séparément comme formé au nord par le Kiang, immédiatement après la mention de la formation du Poung-li par le Han. Le lac Poung-li ou Po-yang est cependant au sud du Kiang; mais les commentateurs voient simplement dans cette phrase : « Il amasse au nord ses eaux, et

« forme un lac, » l'indication de la communication du Kiang et du lac Po-yang. Cette phrase paraît mieux s'accorder avec la position du lac Thsao ou Tchao, situé au nord du Kiang, département de Liu-tcheou-fou. Ce lac considérable communique avec le Kiang, qui s'y déverse souvent dans les grandes inondations, comme on le lit dans le Kouang-yu-ki, livre II, article de Liu-tcheou-fou.

Le Kiang du nord désigne l'embouchure actuelle du Kiang. Il est plus difficile de retrouver les deux autres bras, le Kiang du milieu, et enfin le Kiang du midi, qui doit former le troisième Kiang. Hou-weï a rapporté les opinions émises à ce sujet, et les a représentées sur une carte spéciale des *trois Kiang*. D'après cette carte, le Kiang du milieu (*Tchoung-kiang*) se séparait du grand lit à Wou-hou, latitude 31° 30′, au nord de Thaï-p'ing-fou, se dirigeait vers le grand lac Thaï-hou du Tche-kiang, et sortait de ce lac pour entrer dans la mer, au sud de Soung-kiang-fou. Cette conjecture me paraît très-vraisemblable. Actuellement encore, il existe une communication analogue, d'une part du grand Kiang au lac Thaï-hou, et d'autre part de ce lac à la mer, au sud de Soung-kiang-fou. Le Choui-king présume que le Kiang du midi partait de Chi-tching, un peu au sud-est de Tchi-tcheou-fou, par 30° 25′ de latitude, se dirigeait à l'est vers le lac Thaï-hou, et de là vers la mer. La topographie, représentée par les cartes des missionnaires, ne s'accorde pas très-bien avec cette conjecture; car les

cours d'eau qui se trouvent entre Tchi-tcheou-fou et le lac Thaï-hou, se dirigent du sud au nord vers le lit du grand Kiang.

Le lac Thaï-hou est le lac Tchin, ou lac de l'Esprit céleste (*Tchin-Tse*), cité à l'article du Yang-Tcheou, et fameux par ses tempêtes. Cet article dit que les trois Kiang eurent leur cours, et que le lac Tchin fut fixé. Ici le commentaire impérial reconnaît ces trois Kiang pour trois dérivations du lac Tchin vers la mer, au sud de Soung-kiang-fou, à 70 li au sud de cette ville. La bouche du nord-est s'appelait So-kiang, celle du sud-est, Tchoung-kiang, et le pays qui se trouve entre elles porte encore le nom de bouches des trois Kiang.

D'autres commentateurs ont rapproché la citation de ces trois Kiang du passage où il est parlé du Kiang nord et du Kiang du milieu dans la description des rivières. Suivant eux, le Min-kiang ou Kiang principal, venant du Sse-tchouen est le Kiang du milieu. Le Kiang du mont Po-tchoung, ou le Han, est le Kiang du nord. Le Kiang du Yu-tchang ou Kan-kiang, qui vient du midi et aboutit au lac Po-yang, serait le Kiang du midi. Cette explication semble assez plausible; car le Kan-kiang est un fleuve considérable, et il paraîtrait singulier qu'il ne fût pas mentionné dans le chapitre Yu-koung. Suivant cette opinion, la phrase du texte : « Les trois Kiang furent fixés, » signifierait simplement que l'on reconnut la direction du cours des trois grands fleuves. On peut objecter que cette phrase se trouve

immédiatement à côté de la citation du lac Tchin dans le Yang-tcheou, et qu'il y a loin de ce lac à l'embouchure du Kan-kiang dans le lac Po-yang. Cette embouchure est au sud du lac, et peut-être les explorateurs chinois n'avaient-ils pas encore été jusqu'à ce point.

Le passage, placé en tête de la deuxième partie du chapitre Yu-koung, que les commentaires appellent direction ou travaux des montagnes, d'après le caractère 導 *tao* qui le commence, est une sorte d'exposé de diverses routes, suivies de montagnes en montagnes, pour aller des régions de l'ouest et du sud dans les régions de l'est et du nord. Ces montagnes étaient les repères sur lesquels se dirigeaient les explorateurs, lorsqu'ils s'écartaient du cours des rivières.

En interprétant ici *tao* par suivre, comme le commentaire impérial, on lit : « Des montagnes Khien et « Khi, on arriva *ou* on arrive à la montagne King. « On passe le Hoang-ho. De Hou-keou et de Loui-« cheou, on arrive à Thaï-yo. De Ti-tchou et de « Si-tching, on arrive à Wang-ouo. De Thaï-hing « et de Heng-chan, on arrive à Kie-chi, et on entre « dans la mer. »

Les monts Khien, Khi, King, sont des petites chaînes au nord de la vallée du Weï du Chen-si, entre les districts de Foung-thsiang-fou et de Si-ngan-fou. Le mont Khien désigne la chaîne à l'ouest de Loung-tcheou, latitude 34° 40', et de Khien-yang (littéralement midi du Khien, conformément à l'an-

cien nom de la montagne). — Le mont Khi est la chaîne opposée, à l'est de Foung-thsiang-fou, et de la ville de troisième ordre Khi-chan (littéralement mont Khi). — A l'article du Young-tcheou, il est dit qu'on fait des sacrifices sur ces montagnes. — Le mont King est la petite chaîne près de Fou-ping; latitude 34° 43', département de Yao-Tcheou. — Quant aux autres montagnes ici mentionnées, j'ai déjà donné leur position : on suivra aisément l'itinéraire sur la carte.

Le texte continue : « De Si-khing, de Tchou-yu, « de Niao-chou, on alla *ou* on va jusqu'à Thaï-hoa. « De Hioung-eul, de Waï-fang et de Thoung-pe, on « arrive à Peï-weï. »

J'ai déjà fixé la place des monts Si-khing et Niao-chou à l'ouest du Chen-si. Le mont Tchou-yu est une haute montagne, au sud de Fou-khiang, autrefois Ki-tching, latitude 34° 43', département de Thsin-tcheou. Le mont Hoa ou Thaï-hoa, dont j'ai déjà parlé, est situé deux lieues au sud de la ville appelée Hoa-yn (littéralement nord du mont Hoa), latitude 34° 35', à l'embouchure du Weï dans le fleuve Jaune. L'itinéraire suit donc ici à peu près la vallée du Weï.

J'ai déjà cité la chaîne Hioung-eul, qui commence dans le district de Chang-tcheou, au sud du mont Hoa. J'ai cité également Thoung-pe placé dans le Ho-nan, à la source du Hoaï. Entre ces deux points, Waï-fang (littéralement le pays extérieur) se rapporte, d'après les commentaires, au district de Teng-

foung, latitude 34° 30', dans le Ho-nan. Le mont Soung-kao, qui s'y trouve, était l'ancien Waï-fang. — A partir du mont Hoa, on se tenait sur la rive droite de la rivière Y. On passait près de sa jonction avec le Lo, dans le pays de Waï-fang, et on retournait au sud vers Thoung-pe, en côtoyant un affluent du Han. Thoung est le nom d'un arbre qui produit une huile grasse. Pe est le nom du cyprès cité dans le Chi-king pour les constructions. Thoung-pe me paraît donc signifier le pays des arbres thoung et des cyprès. C'était une station pour les voyageurs.

Le quatrième point, Peï-weï (littéralement la queue qui suit), est placé au nord-est de Ngan-lo-hien du Hou-kouang, latitude 31° 15'. Une montagne y porte le nom de Houng-weï (queue courbée). Ce quatrième point est peu éloigné de Thoung-pe.

Le texte dit encore : « En suivant Po-tchoung, on « arriva *ou* on arrive au mont King. De Neï-fang, on « arrive à Ta-pi. »

J'ai donné la position de toutes ces montagnes. — Po-tchoung est à la source du Han. — Le mont King est au sud de Siang-yang-fou et du Han. — Neï-fang est au nord de King-ling, et Ta-pi est au confluent du Han et du Kiang. Cet itinéraire suit le cours du Han.

Enfin le texte dit : « Du sud de la montagne Min, « on arrive au mont Heng. Après avoir passé les « neuf rivières (*Kieou-kiang*), on arrive à Fou-tsien-« youen. »

Le mont Min est, ainsi que je l'ai déjà dit, la chaîne occidentale du Sse-tchouen, au nord-ouest de Tching-tou-fou. Le mont Heng est situé dans l'arrondissement de Heng-chan, latitude 28° 12', sur la grande rivière Siang-kiang qui coule au nord. Ce mont doit désigner ici l'ensemble des chaînes de montagnes qui se trouvent dans le district de Heng-chan, et dans celui de Heng-tcheou-fou. Le texte indique donc ici un itinéraire des environs de Tching-tou-fou (Sse-tchouen), au centre du Houkouang; mais il ne cite aucun point intermédiaire sur une si longue distance, plus de 200 lieues, et ceci peut faire penser que cette direction était peu fréquentée. En effet, elle se trouve dans le pays sauvage. Le mont Heng était alors le point extrême connu au midi. Du mont Heng, on arrivait par la vallée du Siang-kiang, au lac Toung-ting ou des neuf rivières, et de là à Fou-tsien-youen (littéralement la source et le gué de Fou). Ce dernier point est placé au sud de Te-ngan, du Kiang-si, latitude 29° 20', près du grand lac Po-yang. Là se trouve une montagne, que le commentaire impérial identifie avec l'ancien Fou-tsien-youen.

Au nord du lac Po-yang, sur la rive gauche du Kiang, je dois citer, comme alors connu des Chinois, le pays de Thou-chan (mont Thou). Yu dit, dans le chapitre Y-tsi, qu'il avait épousé la fille du chef de ce pays. D'après les commentateurs, le pays de Thou-chan était au nord-est de Cheou-tcheou, latitude 32° 30', département de Foung-yang-fou

(Kiang-nan). Ce nom semble presque s'être conservé dans celui de l'arrondissement voisin, Tchu ou Tchou-tcheou.

Pour terminer cet examen de la carte du chapitre Yu-Koung, il nous faut revenir à l'ouest, et donner les positions de deux montagnes et d'un lieu cités dans l'article Young-tcheou; puis, considérer le cours de deux grandes rivières occidentales, le Jo-chouï et le He-chouï. Les montagnes sont : 1° *Tchoung-nan*, ou Sommet du midi, appelé autrement Mont de la grande Unité, et situé cinq lieues au sud de Hien-ning, ville dépendante de l'arrondissement de Si-ngan-fou, latitude 34° 18′. 2° *Tun-we*, autrement mont Kouaï 華, situé dans le même arrondissement, et, comme le Tchoung-nan, sur la rive droite du Weï. Ces montagnes sont citées par le texte avant celle de Niao-chou, où est la source du Weï. L'itinéraire remonte donc ici cette rivière. Le texte ajoute ensuite : « On consolida les lieux bas, et on alla jusqu'à Tchou-ye. On « put habiter San-weï, et les San-miao furent parfaitement mis en ordre. » Tchou-ye (littéralement la Plaine des sangliers) n'est pas très-bien identifié. L'opinion générale est que ce nom correspond au plateau de Liang-tcheou (Chen-si, latitude 38°). On présume qu'un lac de ce plateau est le centre de l'ancien Tchou-ye; on y serait parvenu, après les premiers établissements faits dans les lieux bas, dans les vallées des affluents du Weï. Le plateau de

Liang-tcheou est à l'entrée des steppes de l'ouest, où l'opinion générale place les San-weï, et le pays laissé aux anciens indigènes, San-Miao.

Je passe maintenant aux deux rivières de l'ouest, He-choui, Jo-choui, citées dans ce même article Young-tcheou, et dans la description du cours des rivières.

Dans cette description, le texte dit : « On dirigea « le cours de Jo-choui (littéralement la rivière « Faible) jusqu'à Ho-li. Le reste des eaux *ou* le reste « de ses eaux entre dans les sables mouvants (*Lieou-* « *cha*). On dirigea le cours de He-choui (la rivière « Noire). Elle arrive aux San-weï, et entre dans « la mer du Midi. » L'article du Young-tcheou commence ainsi : « He-choui et le Hoang-ho occidental « dépendent du Young-tcheou. — Le Jo-choui se « dirige à l'ouest. » Enfin l'article du Liang-tcheou commence ainsi : « Le sud de la montagne Hoa et « He-choui dépendent du Liang-tcheou. »

On voit que l'on a peu de données à mettre en œuvre, pour établir le cours de ces rivières He-choui et Jo-choui. Jo-choui coule à l'ouest, et passe à Ho-li (littéralem. les grains amassés), nom d'une montagne située 20 li au nord de Tchang-ye, autrement Kan-tcheou ou Chan-tan, à l'ouest du Chen-si. On voit sur la carte du Chen-si, par d'Anville, une rivière qui sort des environs de Chan-tan, passe à Kan-tcheou, coule au nord-ouest, et va se perdre dans les sables après avoir reçu celle de So-tcheou. C'est la rivière Jo-choui du chapitre

Yu-koung, et son nom provient, d'après les auteurs chinois, de ce que les eaux de ce pays sont faibles et s'arrêtent aisément devant les obstacles qu'elles rencontrent.

Suivant le texte, à partir de Ho-li, le reste des eaux de Jo-choui entre dans les sables mouvants, *Lieou-cha*. Ce nom désigne encore maintenant, ou tout le désert nord-ouest, ordinairement appelé Cha-mo, mer de sables, ou plus spécialement une partie de ce désert qui commence environ 8 lieues à l'ouest de Cha-Tcheou. Les commentateurs rapportent que, d'après une reconnaissance faite sous l'empereur Wou-ti, de la dynastie tartare Heou-weï, la rivière de Chan-tan se divise, à partir du mont Ho-li, en deux branches, dont l'une va se perdre au nord, et l'autre va se perdre à l'ouest dans les sables. C'est ainsi que Hou-weï explique la séparation des eaux du Jo-choui, mentionnée dans le texte. Sur la carte du Chen-si, par d'Anville, on voit paraître, à quelque distance de So-tcheou, une rivière qui coule à l'ouest, vers Cha-tcheou, où elle se perd dans un lac. Mais cette rivière ne semble avoir aucune communication apparente avec la rivière de Chan-tan. Il est possible que cette communication ait existé, conformément au récit des explorateurs chinois; mais on ne peut résoudre cette question, tant que ces localités n'auront pas été examinées par des Européens. Jusque-là, le texte du chapitre Yu-koung me paraît assez vague pour pouvoir s'accorder passablement avec les cartes des missionnaires.

On peut entendre que Lieou-cha fut le déversoir des eaux surabondantes du plateau de Ho-li, de Tchou-ye, plutôt que celui des eaux de la rivière Jo-choui.

La rivière Noire, *He-choui*, a tourmenté bien plus encore les commentateurs. D'après le commencement des deux articles, Liang-tcheou et Young-tcheou, le He-choui est la limite occidentale de ces régions, dont la limite orientale est le mont Hoa, situé au confluent du Weï et du fleuve Jaune, et le Hoang-ho lui-même, dans la partie de son cours qui borde le Chan-si. Cette partie du fleuve Jaune a porté longtemps le nom de Hoang-ho occidental. Le pays de San-weï, où passe le He-choui désigne ordinairement le plateau entre Cha-tcheou et So-tcheou. Ensuite ce fleuve doit se rendre dans la mer du Midi. Or, la mer du midi de la Chine est distante de Cha-tcheou de plus de 20 degrés de latitude, conséquemment de plus de 500 lieues.

La section géographique des Annales des Han, Ti-li-tchi, dit que le He-choui sort du Kien-weï, dans l'arrondissement de Nan-kouang, qui correspond actuellement à celui de Nan-khi, département de Siu-tcheou-fou du Sse-tchouen sur le Kiang, lat. 28° 45'. — Le Choui-king ou le livre des eaux dit que le He-choui sort d'une montagne du pays de Tchang-ye, ou Kan-tcheou du Chen-si, qu'il coule au midi, vers Tun-hoang ou Cha-tcheou, traverse le pays de San-weï, et coule au midi jusqu'à

la mer du Midi. — Un autre recueil du temps des Thang présente, pour expliquer le cours du He-choui, les noms des quatre fleuves qui partent au sud du Hoang-ho supérieur pour se rendre dans la mer du Midi. Entre ces quatre fleuves, il choisit la rivière Li pour être le fleuve Noir, *He-choui;* cette rivière *Li* paraît être la grande branche du Kiang supérieur qui passe à Li-kiang du Yun-nan. Le caractère *li* est le même dans les deux noms. — En suivant la direction de Li-kiang, un auteur rappelle que, non loin de là, les généraux de Han-wou-ti, qui conquirent le Yun-nan, trouvèrent dans le pays du lac Tien, près de Ta-li-fou, une cérémonie ancienne, instituée en l'honneur de la rivière Noire, *He-choui.* Après le desséchement du lac Tien, la terre de ce pays fut appelée terre des Ormes feuillés, ou peut-être plutôt terre des Feuilles d'ormes; on présume que ce nom venait de la couleur des eaux du lac noirci par les feuilles, et que de ce lac coulait la rivière Noire.

Sans entrer plus avant dans ces discussions, je ferai observer que le nom de mer du Midi, qui semble d'abord jeter un grand vague dans la question, doit désigner ici la mer à l'embouchure du grand Kiang. Au premier siècle avant notre ère, Sse-ma-thsien, racontant, dans son kiv. 6, les excursions de Thsin-chi-hoang sur la côte du Tche-kiang, la trente-septième de son règne, dit que ce prince monta sur une montagne pour voir la mer du Midi, et y fit dresser une pierre sur laquelle on

grava son éloge. Cette explication du sens de la mer du Midi me paraît concorder avec la section géographique, Ti-li-tchi, qui cite le He-choui à Nan-khi près de Siu-tcheou-fou du Sse-tchouen, et même avec la tradition de la rivière Noire du lac de Ta-li-fou, puisque cette rivière se rendait au Kiang. Le He-choui du chapitre Yu-koung est la branche principale du Kiang supérieur, qui prend sa source assez près de celle du fleuve Jaune, traverse les pays de l'ouest où l'on commença à refouler les indigènes, fait un coude au nord de Ta-li-fou, et de là revient passer à Siu-tcheou-fou, où elle se grossit des autres branches du Sse-tchouen.

Hou-weï paraît adopter cette opinion pour le He-choui du Liang-tcheou; mais il a recherché un autre He-choui pour le Young-tcheou, en s'astreignant à ne voir que les environs de Cha-tcheou dans le pays des San-weï. Il rappelle d'anciennes traditions, d'après lesquelles un fleuve aurait existé autrefois dans le pays de Tun-hoang (Cha-tcheou), allant, du nord au sud, rejoindre le fleuve Jaune à la gorge de Tsi-chi. Ce fleuve ne serait que le prolongement de la grande rivière de Kaschgar qui se perd dans le lac Lop, en coulant de l'ouest à l'est. Ces traditions, publiées par M. Klaproth dans les Fragments asiatiques de M. de Humboldt, ont certainement une valeur; mais il me semble très-douteux que les connaissances géographiques des anciens Chinois, aux temps décrits par le chapitre Yu-koung, se soient étendues aussi loin.

Les limites des neuf régions (*tcheou*) du chapitre Yu-koung sont indiquées par le texte même, et vérifiées par l'explication du dictionnaire Eul-ya.

1° Le pays entre les deux Ho, ou fleuve Jaune occidental et oriental, est le Ki-tcheou.

2° Le pays entre le Thsi et le fleuve Jaune oriental est le Yen-tcheou.

3° Le pays qui s'étend du mont Thaï du Chantoung jusqu'à la mer, est le Thsing-tcheou. Houweï comprend la Corée dans le pays des barbares Yu, placés à l'est du Thsing-tcheou.

4° Le pays situé à l'orient du fleuve Jaune et du mont Thaï, jusqu'à la rivière Hoaï, est le Siutcheou.

5° Le pays entre le Hoaï et la mer (du Midi, l'embouchure du Kiang), est le Yang-tcheou.

6° Le pays qui s'étend du mont King, près de Siang-yang-fou, jusqu'au versant méridional des monts Heng, est le King-tcheou.

7° Du mont King jusqu'au Hoang-ho, c'est le Yu-tcheou.

8° Le Liang-tcheou s'étend du mont Hoa, confluent du Weï et du fleuve Jaune, jusqu'au Kincha-kiang (le Kiang supérieur).

9° Le Young-tcheou comprend les pays du nord-ouest, depuis la partie du fleuve Jaune qui borde le Chan-si jusqu'aux abords du Kin-cha-kiang, et jusqu'au grand désert de sable.

Toute la géographie du chapitre Yu-koung est comprise dans ces limites, et j'ai montré ce que

le bon sens doit retrancher des exagérations chinoises sur le pouvoir immense d'Yu et la vaste étendue de son empire.

Avant le chapitre Yu-koung, deux autres chapitres de la première partie du Chou-king présentent l'indication de quelques localités placées aux extrémités du monde alors connu des Chinois. Dans le chapitre Yao-tien, Yao envoya ses officiers observer à l'est, dans la vallée de Yu : c'est le pays de Yu à l'extrémité du Chan-toung; à l'ouest, dans la vallée de l'occident, sans autre explication; au nord, dans la vallée d'Yeou-tou, nom qui a été longtemps celui des environs de Pe-king; enfin, au sud, dans le pays de *ou* des Nan-kiao. Nan signifie midi; Kiao signifie réuni. Les Chinois ont donné depuis longtemps le nom de *Kiao-tchi*, doigts réunis, aux habitants de la Cochinchine ou du Tong-king; ce nom dérive, suivant eux, de la configuration des pieds des Cochinchinois, et les commentateurs prétendent que les Nan-kiao du chapitre Yao-tien désignent effectivement les *Kiao-tchi* cochinchinois. En admettant l'authenticité rigoureuse du texte, il me semble superflu de réfuter cette identification si peu probable, et fondée uniquement sur le caractère *Kiao, réuni,* qui peut très-bien indiquer, dans le texte, un groupe de peuplades du Midi par rapport au pays d'Yao, c'est-à-dire du centre de la Chine actuelle. — A la fin du même chapitre, on trouve la citation du Koueï-jouï, ou embouchure du Koueï dans le fleuve Jaune, où demeurait Chun avant

d'être appelé à l'empire. D'après le commentaire, le Koueï est une petite rivière au sud de Po-tcheou du Chan-si. — Dans le chapitre Chun-tien, Chun expulse des mécontents à Yeou-tcheou, ou dans le district Yeou; c'est le même pays qu'Yeou-tou du chapitre Yao-tien; au mont Thsoung, situé près de Yo-tcheou-fou, sur les bords du grand lac du Hou-kouang; au pays de San-weï, qui représente le pays au nord-ouest et à l'ouest de la Chine; enfin aux monts Yu, sur le bord de la mer Orientale, près de Hoaï-ngan-fou. A l'exception de Nan-kiao, qui ne paraît pas susceptible d'une identification exacte, on voit que les limites de l'ancien monde chinois, indiquées par ces noms, s'accordent avec les notions géographiques que représente le chapitre Yu-koung.

RECHERCHES

Sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, et subsidiairement en Algérie, par M. le docteur Worms.

INTRODUCTION.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'état bizarre, l'assiette incertaine et l'origine inconnue de la propriété territoriale (urbaine et rurale) en Algérie, constituent le plus grand des obstacles contre lesquels sont venues échouer toutes les tentatives de progrès et d'organisation durable qui ont été faites dans ce pays, et que le seul moyen de remédier à cet état de choses affligeant est de constituer définitivement et régulièrement la propriété. Mais pour atteindre ce but si désirable, en conciliant l'intérêt de la métropole avec le respect des droits acquis aux vaincus, il devient indispensable de savoir bien exactement quelle était la constitution de la propriété en Algérie, au moment où, des mains de la milice turque, elle a passé à celles de la France. Ce travail inévitable, qui était déjà d'une exécution fort difficile au jour même de la conquête, l'est devenu bien davantage encore aujourd'hui ; car l'ignorance complète (dont il est toujours facile de sortir) où nous étions à cette époque a fait place à une multitude de notions inexactes et erronées, que le temps a sanctionnées, et qui, non-seulement ne peuvent fournir aucun élément à la solution nécessaire, mais encore sont un obstacle incessant à ce qu'on l'obtienne.

C'est ainsi qu'a pris naissance et s'est accréditée cette erreur qui consiste à considérer l'Afrique comme *une terre de*

dîme, et *les indigènes comme propriétaires du sol qui les supporte*, erreur dont la première conséquence est d'ôter au gouvernement son plus puissant moyen d'influence en le dépouillant du droit de disposer de la terre. C'est ainsi que la confusion la plus déplorable s'est introduite en tout ce qui touche à l'autorité souveraine, aux devoirs des sujets et à l'organisation judiciaire.

De ces graves difficultés et des embarras produits par cette manière d'envisager les institutions les plus importantes, je ne songe à accuser ni le zèle, ni l'intelligence des administrateurs auxquels la France a confié des études si importantes ; ils n'ont été trahis que par une trop confiante crédulité et par la méthode d'investigation à laquelle ils ont cru convenable de recourir.

Quand, en 1830, Alger fut tombé au pouvoir de la France, il ne pouvait entrer dans la pensée du vainqueur d'imposer ses propres lois et ses usages à la population conquise, et, obéissant aux inspirations d'une politique aussi sage qu'équitable, il laissa l'Afrique sous l'empire de son antique législation religieuse. Mais comme les dispositions de cette législation lui étaient inconnues, force lui fut bien d'en confier l'application, ainsi que l'administration de la justice, aux Maures, qui seuls pouvaient s'en charger. Remettre des soins aussi graves aux mains des vaincus était une nécessité fâcheuse, mais on ne pouvait s'y soustraire. On devait seulement et on pouvait restreindre la durée de cette semi-abdication. Les Français devaient n'avoir dès lors d'autre préoccupation que celle de se mettre, par l'étude de la langue, des lois et des usages de la nation conquise, à même de retirer au plutôt des mains des indigènes ce dépôt d'autant plus dangereux qu'ils ne pouvaient exercer aucune surveillance sur la gestion de ces mandataires suspects, quoiqu'en même temps ils fussent obligés d'en accepter aveuglément la responsabilité.

Les choses ne se passèrent pas ainsi. Dénuée de toute expérience, privée de conseils désintéressés, l'administration

française se détourna de cette voie si naturellement ouverte devant elle, et s'abandonna comme à des amis sûrs et des serviteurs fidèles, à ces Maures que l'histoire nous montre à toutes les époques pétris de ruse et de perfidie, sans crainte de Dieu ni respect des hommes. C'est dans cette confiance imprudente que les Africains, incapables de résister par la force, ont trouvé des armes pour harceler leurs vainqueurs, leur rendre la victoire onéreuse et paralyser entre leurs mains les résultats de la conquête.

A la faveur de ce funeste aveuglement ils ont eu le loisir de créer et d'augmenter le désordre, au point de rendre peut-être impossibles tout progrès et toute création durable. C'est ainsi qu'ils ont réussi à déplacer les bases de l'impôt, à altérer les rapports de sujets à gouvernement, à exagérer le chiffre de la population et l'apparente pauvreté du pays. Ils ont caché sous d'artificieux mensonges le principe fondamental de la propriété; et l'État n'a pu qu'à grand'peine soustraire à leur usurpation quelques domaines dont il ignore et l'étendue et l'origine. Le particulier possède, mais sa propriété et ses droits sont chaque jour mis en péril, parce qu'ils ne sont assis sur aucune base légale. La haute administration et les tribunaux sont encore à trouver des signes certains qui leur permettent de constater la validité des titres, et il est arrivé souvent que deux actes de propriété ont été apportés à l'appui de réclamations concernant le même immeuble, tous deux revêtus de caractères également authentiques.

Ce tableau n'exagère en rien les faits que pendant près de huit années j'ai pu étudier à loisir. En face d'un tel état de choses, qui compromet à la fois les intérêts et la dignité de la France, il n'est permis à personne de rester indifférent; moins encore à ceux qu'une longue habitude des usages et de la langue d'Afrique met en état de distinguer plus sûrement la vérité au milieu des erreurs qui la cachent et que le temps a presque toutes consacrées.

Peut-être en me voyant prétendre à un tel résultat, quand

tant d'autres ont échoué, que toutes sortes de supériorités, sans compter celle que leur donne la nature spéciale de leurs travaux, rendaient plus propres que moi à le poursuivre, on m'accusera de présomption ; à ce reproche, fondé en apparence, je ne répondrai qu'en montrant l'importance vitale du but à atteindre, et la voie que je prends pour y arriver, voie qui, différant entièrement de celle dans laquelle on a marché jusqu'ici, suffira seule pour me faire absoudre de cette accusation. Les notions à l'aide desquelles l'administration s'est formé une opinion, et sur lesquelles elle a basé toutes les mesures relativement à la propriété, lui viennent évidemment des indigènes ; et c'est à cette manière de s'enquérir de la vérité que j'attribue le mal et tous les embarras qui ont suivi.

Après avoir longtemps songé aux moyens les plus efficaces de résoudre le problème de la propriété algérienne, j'ai été amené à conclure que les enseignements sur cette matière devaient être puisés à des sources écrites, authentiques par leur antiquité ; à l'examen des actes civils et des codes législatifs musulmans. Que si, en dernière analyse, après avoir ainsi dégagé les bases de la constitution territoriale, on avait besoin de détails plus minutieux et d'un intérêt moins grave, on pourrait, pour cet objet, recourir aux Maures, mais avec cette pensée toujours présente, qu'ils sont puissamment intéressés dans de semblables questions, et que leurs assertions doivent toujours être soumises à un contrôle des plus sévères.

C'est sous l'influence et dans le sens de cette idée que j'ai entrepris le travail que je livre aujourd'hui à la publicité. Les traditions historiques et une longue expérience ne m'avaient pas permis de méconnaître le caractère perfide et profondément dissimulé des Algériens et m'avaient conséquemment mis en garde contre leur habileté ; je n'avais pu m'empêcher de suspecter l'empressement avec lequel je les voyais venir au-devant de nous pour nous fournir les renseignements désirés.

Quand le temps m'eut familiarisé davantage avec leur langue écrite et permis ainsi de consulter, sans leur intermédiaire, quelques-uns des rares manuscrits de législation que leur prévoyance n'a pu réussir à nous soustraire, je fus frappé des nombreuses contradictions qu'à chaque pas, dans cette nouvelle carrière, je trouvais entre les renseignements volontairement fournis par eux à l'administration et ceux que je puisais dans l'étude de leur loi.

Or ce qui se passait tous les jours sous mes yeux, ainsi que les récits de tous les voyageurs qui ont exploré l'Orient, ne pouvait me laisser aucun doute sur l'extrême et minutieuse fidélité que les musulmans de tout pays apportent à conformer aux prescriptions légales les actes même les plus insignifiants du culte et de la vie privée; et le plus simple bon sens devait m'amener à conclure de là, qu'à plus forte raison encore cette rigoureuse observation de la loi devait se retrouver dans les graves détails de la vie publique.

C'est ainsi que je parvins à me convaincre que les notions fournies par les Maures étaient autant d'artificieux mensonges.

Mais ces assertions fallacieuses avaient été acceptées et consacrées; il ne suffisait pas d'une négation pour les détruire; il fallait pouvoir les réfuter en montrant ce qui existe réellement, et là commencèrent les véritables difficultés de la tâche que je me suis proposée; je ne m'en laissai point effrayer. Une application incessante à l'étude de tous les manuscrits de législation musulmane que je pus recueillir me permit bientôt de m'assurer que le Koran étant la loi fondamentale dans tous les pays musulmans, et renfermant à la fois les bases des droits canonique, civil et politique, les institutions qui en découlent devaient partout offrir, au moins dans leur principe, une parfaite identité.

Dès lors, pour démêler ce que pouvaient avoir d'obscur et d'embarrassant les phénomènes de la propriété en Algérie, j'avais à ma disposition deux moyens également sûrs et efficaces.

L'un, qui nécessitait un travail fort long et fort aride, consistait à rechercher et a réunir, dans les sources de la législation musulmane, au moyen des manuscrits accessibles, toutes les dispositions relatives à la constitution territoriale dans toutes ses conditions.

L'autre, qui devait singulièrement abréger et faciliter ma tâche, ne m'imposait d'autre obligation que celle de lire avec soin les traités publiés *ex-professo*, et les livres où il est question accessoirement de la propriété foncière en Turquie ou en Égypte, que nous devons à la plume des orientalistes les plus renommés de l'Europe. Une fois cette lecture terminée, il ne s'agissait plus que d'en appliquer les données et les conclusions à l'objet de nos recherches.

On comprend sans peine qu'entre ces deux partis je n'hésitai pas à me décider pour le second. Je trouvai en première ligne et en possession de la plus haute autorité, les travaux de MM. Anquetil Duperron, de Sacy et de Hammer. Je les étudiai avec la plus grande attention; mais je dus bientôt reconnaître que je m'étais fait illusion, et qu'il me fallait renoncer à tirer de ces publications tout le secours et la lumière sur lesquels j'avais compté pour mener ma tâche à bonne fin.

M. Anquetil Duperron a intitulé *Législation orientale* un livre qui laisse à désirer une connaissance moins imparfaite des textes et de l'esprit de cette législation. Il a rassemblé dans ce mémoire toutes les allégations des publicistes qui avaient ou qui passaient pour avoir sur lui l'avantage de connaître les lois de l'Islam. Le plus souvent, ces assertions sont hasardées, quelquefois même elles vont directement à l'encontre de ce qui existe en réalité. En somme, cet ouvrage[1] est un plaidoyer, plus chaleureux que convaincant, en faveur de l'opinion qui place en Asie, aux mains du fellah ou paysan cultivateur, le droit de propriété sur le fonds

[1] *Législation orientale*, par M. Anquetil Duperron, de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres. Amsterdam, 1778.

du territoire. L'auteur en a fait une compilation des œuvres de tous les voyageurs et de tous les orientalistes connus, mais composée presque uniquement des passages favorables à la cause qu'il veut faire prévaloir. Il n'apporte lui-même aucune preuve décisive à l'appui de ce système, à moins qu'on ne veuille considérer comme telle la reproduction du contrat d'une vente de maison, rédigé par un cadi dans l'Inde; mais une traduction peu satisfaisante ôte à cet acte une grande partie de sa valeur, et cette pièce n'a pas plus de poids que toute la partie annexée à sa dissertation sous le titre d'addition, et qui est traduite de l'anglais d'après le colonel Dow. Ce morceau, fort incorrectement rendu par Dow, est un fragment du recueil connu sous le nom d'*Ayeen Akbary* (Institutes d'Akber), qui a été publié en anglais par Gladwin.

Ce travail de M. Anquetil Duperron est digne d'éloges à raison de l'esprit dans lequel il a été conçu; mais, au point de vue scientifique, il ne saurait être d'une grande importance.

Si les trois mémoires [1] publiés à de longs intervalles par M. de Sacy, et qui traitent de la propriété territoriale en Égypte, n'ont pas mieux rempli mon attente, ce n'est certainement pas par suite des mêmes motifs.

Ces mémoires portent partout l'empreinte de la science remarquable et de l'immense érudition de l'auteur; mais M. de Sacy, en les entreprenant, quittait le domaine de la littérature orientale, où il régnait sans partage, pour aborder un sujet d'étude dont les éléments sont beaucoup plus rares et qui lui était moins familier : l'ordre et la clarté de ses recherches en ont souffert. Il y règne un embarras et un sentiment de gêne que l'auteur semble n'avoir pu se dissimuler à lui-même.

L'idée qui a servi de base à ces mémoires était que, lors

[1] *Recherches sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte, depuis la conquête de ce pays par les Musulmans, jusqu'à l'expédition des Français.*

de l'invasion musulmane, le vainqueur ne s'était réservé sur l'Égypte que les droits régaliens; que ceux de la propriété avaient été respectés et laissés par lui aux habitants, et que si, plus tard, toute propriété a été trouvée livrée à la volonté du souverain, ce fait n'était point le résultat de l'exercice d'un droit légitime, mais bien la conséquence de révolutions successives et de la dépopulation du pays.

D'ailleurs la méthode peu naturelle adoptée par l'auteur, et qui consistait à remonter des temps modernes aux temps anciens, n'a pas peu contribué à compliquer son travail.

Je n'hésite pas à formuler ainsi l'impression que m'a laissée l'étude de ces mémoires, d'abord parce que la nature de mon sujet ne me permettait pas de les passer sous silence, et que, dès ce moment, je devais au lecteur la vérité, telle au moins qu'elle me semblait être; et, en second lieu, parce que les mérites nombreux et remarquables de ces recherches sont tous propres à l'auteur, tandis que les défauts que j'ai signalés tiennent principalement à la nature extrêmement difficile et ingrate d'une étude pour laquelle l'expérience des lieux et des faits est un privilége bien plus efficace que l'érudition et la science de la langue arabe.

M. de Hammer n'a point fait de traité *ex professo* sur la propriété; mais il s'est occupé longuement de cette question dans le premier volume d'un ouvrage qu'il a publié en 1815 [1], sur la constitution et l'administration de l'empire ottoman. Il y édifie tout le système de la propriété sur un précepte commun au Koran et à toutes les législations religieuses, et qui tend à faire envisager Dieu (et par conséquent le souverain qui en est le représentant) comme l'unique propriétaire de la terre et de ce qu'elle porte. De ce premier principe, il tire la conséquence que le conquérant musulman est, par

[1] *Des Osmanischen Reich's Staats vervassung und Staats Verwaltung dargestellt aus den Quellen seiner Grundsaetze*, von Jos. von Hammer. Wien, 1815, 2 vol. in-8°.

le fait de la conquête, propriétaire du territoire soumis. Mais, à partir de ce point, quelque attention que j'aie apporté à la lecture, il m'a été impossible de découvrir en faveur de qui M. de Hammer croit que le souverain a usé de la faculté qu'il lui suppose de déléguer son droit. Je pencherais à croire que c'est le timariote ou sipahi qui, à ses yeux, passe pour être investi du droit de propriété; mais, en supposant qu'il en soit positivement ainsi, il importe peu de prendre acte d'une semblable proposition, vu que, dans un mémoire plus récent de vingt années, et sous beaucoup de rapports meilleur que son premier ouvrage[1], M. de Hammer la réfute lui-même, et reconnaît que le souverain n'a de droits que sur les terres vaines et vagues, et qu'encore ces droits sont fort limités. Après avoir ainsi sapé par la base tout le système qu'antérieurement il avait édifié, M. de Hammer ne prend point la peine d'en rebâtir un autre avec les débris du premier, et laisse le lecteur fort en peine de ce qu'il en doit faire et de ce qu'il en doit définitivement penser.

Malheureusement M. de Hammer n'apporte pas toujours à ses traductions toute l'exactitude et le soin désirables. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la table des matières du code législatif de la Turquie, qu'il fournit au commencement de son premier ouvrage, et où m'ont frappé quelques contre-sens, dans lesquels on ne saurait assez s'étonner de voir tomber un orientaliste aussi distingué que lui. Le moment n'est pas venu de discuter avec détail ce qui, dans les travaux de M. de Hammer, a directement trait à la matière qui fait l'objet de nos recherches; provisoirement, nous nous bornerons à constater avec lui que les nombreuses divergences des savants orientalistes qui se sont occupés de la propriété résultent de ce qu'ils n'ont eu devant les yeux que l'état actuel de la possession, ou les faits résultant de la violence, et qu'ils ont négligé de remonter aux sources de

[1] *Ueber die Laender Verwaltung unter dem Chalifate*, von Joseph von Hammer. Berlin, 1835.

la loi musulmane pour en déduire le véritable principe de la propriété. Pour assurer le succès de nos recherches relativement à l'Algérie, il nous faudra recourir précisément à cette méthode que M. de Hammer s'est tracée, mais qu'il n'a pas suivie. D'ailleurs, ces sources, bien loin de consister seulement en la vague prescription du Koran qu'il rapporte, sont multiples, comme on va le voir, et comme, vingt ans après avoir émis cette proposition, M. de Hammer a pu s'en convaincre lui-même.

Les détails qui précèdent rendent suffisamment compte des raisons pour lesquelles il m'a fallu renoncer à trouver dans les ouvrages que je viens de passer en revue les éléments de la solution que je cherche. Il ne me restait donc plus qu'à revenir au moyen que j'aurais voulu pouvoir m'épargner, c'est-à-dire à la poursuivre dans les textes mêmes de la législation musulmane. J'ai déjà signalé la difficulté de cette tâche : la rareté des sources auxquelles on peut puiser, l'impossibilité, malgré un long séjour parmi les mahométans et des relations familières de tous les jours avec eux, d'en obtenir les indications nécessaires pour un tel travail, ont été trop bien mises en lumière par Mouradgea d'Ohsson relativement à la Turquie, pour que j'aie besoin d'en parler après lui.

Quant aux musulmans de nos nouvelles possessions d'Afrique, fidèles aux préceptes du prophète qui prescrivent de fuir le contact et les discours de ceux qui ne partagent pas leur foi, ils se font, à notre égard, un devoir du silence le plus absolu sur tout ce qui a rapport aux institutions religieuses et politiques de l'Algérie avant la conquête; et quand le soin de leurs intérêts ou de leur situation, relativement à nous, les force à le rompre, ils se réfugient dans le mensonge.

A moins d'avoir longtemps vécu au milieu d'eux et d'avoir pu les observer sans relâche et à leur insu, il serait non-seulement difficile, mais je pense impossible de se faire même une faible idée de la haine profonde, de la mépri-

sante aversion que cachent leurs formes et leurs paroles si pleines d'aménité, et de savoir ce que valent les continuelles protestations de dévouement et d'amitié au moyen desquelles ils réussissent à captiver la bienveillance de ceux dont ils ont intérêt à se ménager la faveur.

Aussi l'homme devenu, par une longue habitude, initié aux véritables sentiments que nourrissent les Africains à l'égard de leurs vainqueurs, ne peut-il réprimer un sourire à la vue de tous ces systèmes de gouvernement que bâtissent journellement sur un espoir irréalisable de fusion et de conciliation des esprits fort distingués et généreux d'ailleurs, mais qui se sont laissé cruellement abuser par l'apparence.

La haine pour les Turcs, qui pourtant étaient mahométans, n'a encore été remplacée, chez les Africains, par l'amour ni des Français ni du christianisme, dont les persécutions religieuses des Espagnols ont laissé en Afrique un si exécrable souvenir. Des nouveaux sujets de la France, il n'en est pas un sur le dévouement duquel elle puisse compter; beaucoup semblent la servir avec zèle, mais tous la haïssent à titre d'étrangère et d'infidèle. La religion de Mahomet est la seule qui n'exige pas de ses adeptes l'épreuve du martyre; elle leur permet de faire passer les besoins de la conservation du corps et de la fortune avant le devoir de proclamer hautement leur croyance et les sentiments qu'elle leur suggère. D'ailleurs, la foi, justement nommée punique, qui constitue le fond du caractère africain, fait pour eux de cette dissimulation une tâche des plus faciles.

Je ne pourrais indiquer un exemple plus frappant de cette perfidie effrontée et de cette redoutable habileté des Maures, que la publication de l'Algérien Hamdan, qui renferme, pour ainsi dire, le rudiment de toutes les insolentes mystifications dont l'administration a été plus tard la victime.

Pour éviter un si dangereux écueil, nous ne demanderons les notions qui nous sont nécessaires qu'aux textes mêmes de la législation écrite des musulmans; mais avant de les

examiner isolément, jetons un coup d'œil rapide sur les bases principales de cette législation, le Koran et la Sunna[1].

§ Ier.

DE LA NATURE ET DES SOURCES DE LA LÉGISLATION MUSULMANE.

Le Koran, tel que nous le possédons aujourd'hui, n'est pas exclusivement l'œuvre de Mahomet. Pendant sa vie de législateur, ce code n'existait ni complet, ni coordonné comme il l'a été après sa mort; il consistait alors en morceaux détachés, mandements, ordres, admonitions conçus et publiés pour les besoins du moment, dont quelques-uns étaient écrits sur des feuilles éparses et d'autres conservés dans la mémoire des compagnons et des disciples. Après la mort du prophète, le khalife Aboubekre, redoutant la perte et l'altération de ces monuments, ordonna de les réunir, et en fit un volume, dont les parties constituantes furent rangées sans aucun ordre de dates ni de

[1] Quoiqu'on puisse considérer le Koran et la Sunna comme les sources fondamentales de la législation musulmane, il faut remarquer que, pour les jurisconsultes musulmans, les bases de la législation sont au nombre de quatre, dont la connaissance est exigée de la part de tous ceux qui se destinent à la magistrature judiciaire et religieuse. Ces bases sont : 1° le Koran; 2° la Sunna; 3° l'Idjmaa (الاجماع), c'est-à-dire la connaissance des points de dogme sur lesquels les premiers khalifes et les compagnons du prophète ont été unanimes, soit pour les approuver, soit pour les rejeter; 4° le Kiaess (القياس), ou recueil des décisions rendues dans l'esprit des principes du Koran et de la Sunna, relativement à des points qui n'y ont pas été déterminés.

matières, et dont, par conséquent, l'ensemble offre parfois de singulières incohérences : c'est ce désordre qui a été surtout le prétexte des nombreuses et sévères critiques dont le code sacré des musulmans a été l'objet. Au milieu des bizarreries inexplicables et des contradictions fréquentes qui s'y font souvent remarquer, entre l'esprit d'impitoyable conquête qui respire dans les morceaux conçus pendant les luttes armées du prophète, et la pensée de tolérance qui a précédé les premières excitations à la guerre, il est impossible de refuser son admiration aux préceptes de sublime morale dont le Koran est rempli, et à la forme saisissante et poétique sous laquelle ils sont présentés. Partout, à côté du dogme de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'âme, on y trouve des exhortations à la droiture, à l'équité et surtout à la charité, qui est en effet la vertu capitale des musulmans [1].

Outre ces prescriptions morales, on retrouve

[1] Voici quelques-unes de ces exhortations :

« Le peuple est la famille de Dieu sur la terre, et le fidèle le plus « cher à ses yeux est celui qui est le plus utile à cette famille.

« Celui qui recherche légitimement les biens de la terre appro« chera de Dieu avec une face resplendissante, comme la lune au « milieu de son cours.

« Celui qui accumule les biens de la terre dans un esprit de va« nité et de volupté trouvera Dieu, à son approche, plein d'ire et de « vengeance.

« *Point de grâce pour celui qui meurt rassasié, laissant à côté de lui* « *son prochain souffrir de la faim.*

« *Certes, la perte de l'indigent qui meurt de faim au milieu des hommes*

encore, dans le Koran, le germe de presque toutes les institutions législatives; mais elles ne sont développées, et on n'en peut bien apprécier l'esprit que dans l'ensemble des traditions relatives aux paroles, faits et gestes mémorables du prophète, conservés et recueillis, soit par les premiers khalifes, soit par ses compagnons, soit même par les contemporains de ces derniers [1], et connus sous le nom de *Sunna* (سنّة), et moins communément sous celui de *Ahadeth* (pluriel de *Hadith*) حديث. Ces traditions comprennent les paroles de Mahomet (*Kaoûl*) قول, ses actes (*phyl*) فعل; et enfin son silence considéré comme approbation tacite (*takrir*) تقرير.

Ces traditions, qui traitent de points et de détails de législation, de morale et de culte qui n'ont pas été mentionnés ou suffisamment expliqués dans le Koran, sont le développement et l'explication du texte de ce livre, au moyen d'exemples et de récits, et servirent, après la mort de Mahomet, à trancher certaines discussions, ou à empêcher certains actes en indiquant l'approbation ou l'im-

« *opulents fait évanouir à leur égard la miséricorde de Dieu et celle de* « *son prophète.*

« Ceux qui supportent patiemment l'adversité, qui pratiquent la « vertu, qui exercent la bienfaisance, et qui effacent leurs fautes par « des actes de religion et d'humanité, seront les hôtes les plus pré- « cieux du paradis. »

[1] Les compagnons du prophète sont connus sous le nom d'*Ashab* (اصحاب); celui de *Tsebioune* (تابعون) a été donné aux contemporains des compagnons, qui cependant n'ont pu voir le prophète.

probation qu'il avait formulée dans des cas analogues.

La première rédaction en corps de livre, de ces préceptes traditionnels ou Sunna, fut entreprise sous le khalifat d'Ali, et cette collection fut bientôt suivie de plusieurs autres qui furent indifféremment intitulées *Sunna*, *Ahadeth*, *Rewayat* (tradition); la plus fameuse et la plus authentique est celle de Boukhari; elle marche en première ligne après le Koran; c'est sur le livre de Boukhari qu'en Afrique les juges musulmans font porter la main aux personnes dont ils exigent le serment.

Mais, de même que dans le Koran les sentences, dans la Sunna les récits étaient accumulés sans méthode, et la recherche en était fort difficile. La loi musulmane, basée sur ces deux sources inaltérables, ne prit forme de code complet et méthodique, sous le rapport au moins de l'ordre des matières, que par les soins de quatre docteurs célèbres, qui ont imposé et laissé leurs noms à quatre sectes orthodoxes, dont ils ont été les fondateurs; mais pour arriver à parler utilement de leurs travaux et de leurs divergences, il est indispensable, pour nous, de jeter un coup d'œil sur un fait antérieur à leur époque, c'est-à-dire sur la première et grave scission qui se manifesta en Islam, et qui menaça de mettre un terme immédiat à son existence et à ses triomphes.

Mahomet, en mourant, n'avait point nommé son successeur, et le gouvernement de son peuple

semblait devoir naturellement échoir à Ali ben-Abi-Thaleb, son cousin et son gendre; mais, soit qu'on hésitât à croire bien assurés entre ses mains les intérêts de la république naissante, soit peut-être à cause de la haine que lui portait Aïscha, veuve du prophète, qui avait conservé une puissante influence, l'élection populaire en décida autrement; Aboubekre, Omar et Osman lui furent successivement préférés, et ce ne fut qu'après leur mort qu'il parvint au khalifat.

Il n'entre pas dans les limites de cette courte analyse de faire l'histoire de ces khalifes, et je me bornerai à dire que, soupçonné d'avoir pris part au meurtre de son prédécesseur Osman, Ali eut à soutenir une lutte acharnée avec Moaouïa, gouverneur de Syrie, et parent d'Osman, qui s'était fait proclamer khalife à Damas, et qu'il fut à son tour assassiné, en 40 de l'hégyre, en se rendant à la mosquée.

Le fils aîné d'Ali, Hassan, élu khalife par les partisans de son père, mourut empoisonné, dit-on, peu de temps après avoir résigné le khalifat en faveur de l'heureux usurpateur Moaouïa. Hosséïn, le second fils d'Ali, n'ayant pas voulu imiter l'exemple de son aîné, et reconnaître pour souverain Yezid, le fils de Moaouïa, fut surpris et tué avec quatre de ses frères, sur la route qui conduit de la Mecque à Koufa, ville dont les habitants l'attendaient pour le proclamer khalife.

Tout ceux qui survécurent de la malheureuse

famille d'Ali tombèrent au pouvoir de Yezid, qui les fit remettre en liberté. Ils se retirèrent à Koufa, et de là leurs descendants se répandirent dans l'Inde, la Perse, la Turquie et l'Afrique, où ils sont l'objet de la vénération publique, sous les noms de *schériff, seïd* ou *émir*. Les auteurs emploient aussi pour les désigner le mot *el-akareb* (الاقارب) qui signifie *les proches*, en sous-entendant *de Mahomet*. On les distingue facilement du reste des musulmans à la couleur verte du turban, que seuls ils ont le droit de porter; partout, ils sont exclusivement soumis à la juridiction d'un chef de leur race, qui dans toutes ces contrées est nommé *Nakib el-Ashraff*. Ce sont eux qui ont fondé la dynastie qui gouverne de nos jours l'empire de Maroc.

A la guerre dont je viens d'esquisser sommairement les principaux événements, remonte l'origine de la division qui, aujourd'hui encore, partage l'Islam en deux camps ennemis : celui des musulmans orthodoxes ou *Sunnis*, et celui des hérétiques ou *Alides*.

Les *Alides* ou *Alaoui* sont ceux qui n'admettent d'autre autorité sacrée que celle du Koran; ils n'accordent à la Sunna aucune authenticité, et considèrent Ali comme le seul légitime successeur du prophète; ils ont voué à l'exécration les noms des trois khalifes qui ont gouverné l'Islam avant lui. Outre le nom d'Alides et celui de Fatimites (de Fatima, fille de Mahomet et femme d'Ali), dont ils se décorent plus communément, ils se donnent

eux-mêmes la qualification d'*adeli* ou justes par excellence, tandis qu'en Europe on les connaît généralement sous le nom de *schyïtes* et de *khouardj*, (خوارج) pluriel de *kharidjy*, que leur ont donné les musulmans orthodoxes. La plupart des orientalistes traduisent ce mot de schyïtes par celui de sectaires ou schismatiques; ce n'est pas là, je pense, le véritable sens de ce terme, qui me semble dérivé de la racine شيع, dont la signification est associer ou association, et qui est employé, concuremment avec celui de *mouschriquoûne*, associateurs ou polythéistes, comme la plus grande injure de la part des musulmans orthodoxes, qui reconnaissent la légitimité des khalifes, l'authenticité de la Sunna, et qui, par allusion au dogme de l'unité de Dieu (التوحيد), qui est la base de la foi musulmane, se donnent le titre de *mouwahhiddine* (unitaires).

Les partisans d'Ali abondent en Perse; il y en a dans l'Inde, on en retrouve aussi en Afrique; ce sont eux qui ont peuplé dans cette contrée l'île de Jerby, qui dépend du royaume de Tunis, et le pays des Beni-Mezzab, qui faisait partie de la régence d'Alger.

Tout le reste du monde musulman est sunni ou orthodoxe, et la législation qui le régit, et qui est basée à la fois sur le Koran et la Sunna, ne devint, comme je l'ai dit, un code à peu près régulier que grâce aux travaux de quatre docteurs qui ont laissé leurs noms à autant de rites.

Unanimes sur le dogme, ils ne diffèrent entre eux qu'en ce qui concerne l'interprétation de quelques points du droit civil et moral, et relativement à quelques pratiques matérielles et peu importantes du culte; mais leurs ouvrages et les sectes qu'ils ont fondées sont réputés également orthodoxes, et leurs adhérents vivent en paix les uns à côté des autres, sans que ces légères dissidences occasionnent entre eux des troubles ou des controverses hostiles.

Dans les pays musulmans, les mosquées et les tribunaux se dirigent selon les préceptes du rite dominant; mais, néanmoins, dans la vie privée et pour les actes civils, les habitants sont libres d'obéir aux inspirations de leur prédilection pour tel ou tel autre de ces rites.

Ces quatre sectes sont celles de *Abou Haneïfa* et de *Malek*, qui prédominent presque seules aujourd'hui, et celles de *Scheffaeï* et de *Hann'bal*, dont le domaine est fort restreint, et qu'il est, par conséquent, moins utile pour nous d'étudier.

Les trois dernières doctrines, c'est-à-dire celles de *Malek*, *Scheffaeï* et *Hann'bal*, ont fait donner à leurs auteurs le surnom d'*Ehel el-Sunna* (Hommes de la Sunna), à raison de la servile et exacte déférence qui leur fait adopter sans examen et dans toute leur extension les préceptes de la Sunna.

Abou Haneïfa ainsi que ses commentateurs ont été appelés *Ehel el-Kiaess* (Hommes de l'analogie), parce qu'ils ont appliqué à l'étude des traditions sa-

crées le procédé de l'analyse, et qu'ils se fondent plus sur les déductions du jugement humain, que sur une rigide fidélité aux prescriptions de la Sunna.

Abou Haneïfa Naoman Ibn Thabith, né à Koufa, en 80 de l'hégire, et surnommé le Grand Imam (امام اعظم), est mort, à Bagdad, à l'âge de 70 ans; il a laissé trois ouvrages qui ont pour titres : *El-Mesnaed* (le Pilier), *Felk el-Elm* (la Sphère de science) et *El-Moallem* (l'Enseignant).

Sa doctrine est dominante en Turquie, en Tartarie et dans une grande partie de l'Inde. Elle constitue de nos jours la loi de l'État en Turquie, non dans son état d'intégrité primitive, mais modifiée par les travaux des deux disciples les plus illustres du fondateur, les imams Abou Youssouf et Mohammed, dont les décisions ont, en quelques cas, prévalu sur celles du maître.

Le livre qui a été choisi par le gouvernement turc, comme le résumé le plus lucide et le plus complet de ces divers travaux, et qui n'a cessé d'être considéré comme le manuel ou code reconnu de la législation dans l'empire ottoman, est la *Moulteka-el-Ebhour* (ملتقى الابحر). Ce titre, qui équivaut à celui de *Confluent des mers*, est une allusion à la multiplicité des sources auxquelles l'auteur a dû puiser pour le composer. En effet, dans la courte préface ou *khothbe* qui l'ouvre (comme cela a lieu invariablement pour tout les écrits des musulmans) par les louanges de Dieu, le rédacteur cite les noms des ouvrages qu'il a résumés, et, parmi les princi-

paux, celui de Kodouri, le *Mokhtar*, le *Kenz*, la *Vekaya* et la *Hidaya*[1].

Ce code, dû à la plume du célèbre scheikh Ibrahim-Ben-Mohammed-Ben-Ibrahim et Halabi (d'Alep) a été traduit, en grande partie par d'Ohsson, et constitue le fond du magnifique ouvrage qu'il a intitulé : *Tableau de l'empire ottoman*[2]. Mais on ne saurait trop s'empêcher, à ce propos, de regretter que d'Ohsson n'ait pu mener lui-même à terme une entreprise si importante et impossible pour tout autre que lui, et surtout qu'il ait cru devoir, ainsi qu'il le dit lui-même (préface du t. Ier, p. 24), « présenter dans un autre « ordre les matières qui y sont confondues, pour les « rendre plus claires et plus intelligibles. » Ce soin était d'autant moins utile à prendre, que le manuscrit de la Moulteka est, parmi les œuvres législatives musulmanes, la plus remarquable peut-être par l'ordre méthodique et la lucidité des détails. En voulant encore renchérir à cet égard, d'Ohsson a été malheureusement amené à juxtaposer, dans son livre, des sujets tout à fait étrangers entre eux, leur donnant de cette manière un aspect d'analogie trompeur.

C'est ainsi que, sous le titre des Dîmes aumô-

[1] كتابا يشتمل على مسايل القدورى والمختار والكنز والوقاية

[2] *Tableau général de l'empire ottoman*, par de M. d'Ohsson, 4 vol. in-8°. Paris, 1788. Continuation de cet ouvrage par le fils de l'auteur, en 5 vol. in-8. Paris, 1824.

nières ou *Zekkaet*, il a traité des *wakfs* ou fondations pieuses, tandis que, dans le manuscrit arabe, un livre spécial est consacré à chacun de ces sujets, qui n'ont rien de commun.

Souvent aussi, déviant de la fidélité qu'il s'est imposée dans la traduction du texte de la Moulteka, il a cru devoir compléter les données du scheikh Ibrahim par des additions tirées de son propre fonds, mais basées malheureusement sur des erreurs très-graves.

C'est ainsi que, de son propre chef, il intitule, *Des pays conquis*, le chapitre *Du partage du butin*, et qu'il traduit par les mots suivants la première phrase (t. V, p. 94, éd. in-8°) : « Le souverain est « maître du sort des peuples vaincus, ainsi que des « places, des villes du pays conquis; il peut en dis- « tribuer les terres à ses soldats à titre de fiefs mili- « taires (*ziamet* et *timar*), etc. » tandis que le texte porte [1] : « Et ce que l'imam a conquis par les armes « est partagé aux musulmans, ou il y laisse les ha- « bitants, leur imposant la capitation à eux et le « kharadj sur leurs terres; il fait mettre à mort les « captifs, les peut faire esclaves, ou laisser libres « sous la clientelle musulmane; leur conversion à

[1] ما فتح الامام عنوة قسمت بين المسلمين او اقرّ اهله عليه ووضع الجزية عليهم والخراج على اراضيهم وقتل الاسرى او استرقهم او تركهم احرارًا ذمة للمسلمين واسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن قبل الاخذ. (Bibl. roy. man. ar. 572, p. 100 et 101.)

« l'Islam ne les soustrait pas à l'esclavage, si elle n'a « lieu qu'après la conquête. » Outre l'infidélité de la traduction, il faut remarquer ici l'intercalation des mots de *ziamet* et de *timars*, qui, n'étant que le nom local d'une institution générale de l'islam (*les Iktaa*) ne pouvaient se trouver dans le texte, et qui ont l'inconvénient de conduire directement à une idée tout à fait fausse de la constitution territoriale, en faisant supposer que le territoire de l'empire ottoman, qui est divisé en ziamet et en timars, a été partagé, à titre de propriété, entre les membres de l'armée conquérante, ce qui n'est point vrai. Peut-être aussi ne s'est-il pas mis assez en garde contre le concours que lui ont prêté les savants musulmans, concours dont ne saurait assez se défier l'homme qui veut sérieusement pénétrer le mystère des institutions mahométanes. Évidemment, dans plus d'un passage, et surtout dans ceux qui sont un monument de la haine et du dédain des croyants pour les infidèles, l'interprétation a été adoucie et altérée, même aux dépens du sens. A l'endroit, par exemple, où il est question du payement de la capitation ou *djezia*, on lit, dans d'Obsson, t. V, p. 22 : « Mais dans l'ordre social, « les sujets tributaires ne doivent, sous aucun rap- « port, se confondre avec les musulmans, attendu « la supériorité religieuse et politique du fidèle sur « l'infidèle. » Cette phrase représente la traduction du texte, et plus bas, sous forme de commentaire, l'auteur continue ainsi : « ...... Le tributaire doit s'in-

« terdire le port des armes, l'usage des chevaux et de « toute autre monture, à moins qu'il ne soit atteint « d'une infirmité grave; alors même son équipage « doit être des plus modestes : *au lieu de selle, il « ferait mieux de se servir d'un bât ordinaire*..... enfin, « en tout lieu, en tout temps, un sujet tributaire « doit être respectueux envers un musulman; il doit « même se tenir debout en payant la capitation au « collecteur public, et *s'il n'est pas exact à l'acquit- « ter* au temps fixé, l'officier peut le prendre au « collet et lui dire : *ô tributaire*, paye ton tribut; au « reste, *ce ne serait pas une injure*, s'il l'appelait : « Ennemi de Dieu. »

Je laisse au lecteur à comparer cette traduction avec celle qui va suivre, et qui est la traduction littérale du texte de la Moulteka[1] : « ...et on leur fait « le chemin étroit (on leur fait prendre le bas côté), « et ils payent la capitation debout, celui qui la re- « çoit étant assis; et on la prélève en les humiliant, « et on les secoue, et on dit à celui qui l'acquitte : « *Demmy* ou Ennemi de Dieu ! »

Dans tous les manuscrits se retrouve ce précepte de lever la capitation avec dureté, et il est évident que ce n'est point au manque d'exactitude du tributaire qu'est dû ce traitement, mais à la volonté exprimée par le khalife Omar lui-même.

[1] ويضيق عليه الطريق ويودّى الجزية قايمًا والاخذ قاعدًا ويوخذ بتلبيس ويهزّ ويقال لراد الجزية ياذمى او يا عدو الله
(Man. 572, pag. 104 v.)

Une autre inexactitude, fort grave en ce qu'elle donne le change sur la nature même d'une institution à la fois religieuse et politique, et qu'elle lui enlève ce dernier caractère, est commise par d'Ohsson à l'article des sekkaet ou aumônes légales. Il expose les faits de manière à faire considérer ces prélèvements comme consistant en des dons pieux, et non en des impositions, et nulle part il ne fait mention des collecteurs officiels, qui sont indiqués et nommés dans le texte; par exemple, page 31 du manuscrit n° 572 de la Bibliothèque royale, il est dit[1] : « Et le collecteur pour les troupeaux devra « prendre les animaux de moyenne taille; il ne doit « ni exiger les plus beaux, ni recevoir les plus mé- « diocres. »

Enfin il est à regretter que l'auteur n'ait point accompli la promesse qu'il fait en commençant de signaler partout les différences d'opinions qui partagent les quatre sectes orthodoxes. Ce soin a été omis par lui, même pour les points capitaux de ces divergences. Pour tout le reste, d'ailleurs, je ne sache pas en Europe d'œuvre comparable à celle de d'Ohsson pour la valeur du fond et de la forme.

J'ai dû consulter aussi un autre livre du rite d'Abou-Haneïfa[2], et qui le cède à celui de d'Ohsson

[1] ويوخذ الساعى الوسط: لا الا على ولا الادنى (M. 572, p. 31.)

[2] Je crois devoir prévenir le lecteur que pour ce nom propre, ainsi que pour quelques-uns des noms communs les plus usités, j'ai suivi la prononciation qui est en usage en Barbarie.

pour la clarté et la précision; c'est celui qu'on appelle communément la Hédaya, et qui a pour titre: *Hedaya fil forou* (le Guide dans les branches de la loi). La traduction anglaise de Hamilton[1] que possède la Bibliothèque royale comporte quatre volumes in-4°; c'est là le premier ouvrage au moyen duquel les Anglais ont cherché dans l'Inde à initier leurs administrateurs à la connaissance de la loi musulmane. Sans m'arrêter à signaler la prolixité de la rédaction et la confusion des matières, je dois dire que l'authenticité du texte est fort douteuse pour ceux-là même qui veulent la juger sur les détails que donne, à cet égard, le traducteur anglais.

Mais il est bon auparavant de noter que la Hédaya originale n'est qu'un commentaire d'un autre écrit du même auteur, Burhan eddîn Ali, intitulé *Bedayat el-mobtida*, Éléments pour le commencement des études. Les Anglais n'ont pu obtenir une copie de ce manuscrit, et se sont bornés à en faire traduire le commentaire, non directement en leur langue, parce que, ainsi que l'a dit naïvement le traducteur anglais, ce livre est écrit dans un arabe qui n'est accessible qu'aux savants, mais en persan, et c'est du persan qu'il a été rendu en anglais; du moins, c'est là ce qui résulte des paroles mêmes de Hamilton.

[1] *The* HIDAYA, *a Guide, or commentary on the musulman Laws, translated by order of the governor-general and Council of Bengal*, by Charles Hamilton. London, 1791.

Discours préliminaire, p. XLIII :

« Quand l'attention du gouvernement anglais « dans le Bengale fut attirée sur la nécesité de four- « nir un guide authentique à ceux qui seraient char- « gés de la surintendance des tribunaux indigènes, « il ne put mettre la main que sur un grand nom- « bre de *fettaoui* (décisions), et on entreprit la « traduction de ceux d'Alum Geer (Aureng Zeb), « mais on trouva bientôt que cette collection, se « bornant à un simple exposé de cas et de déci- « sions, on ne pouvait, par ce moyen, se rendre « bien compte des principes de la loi musulmane. « Quelques savants mahométans, consultés à cette « occasion, ne pensèrent pas qu'il convînt que leurs « chefs anglais reçussent la première impression « de la législation musulmane d'un simple exposé « d'exemples comme ceux qui constituent les fet- « taouis d'Aureng Zeb. Ils conseillèrent de traduire « préalablement quelque ouvrage qui offrît à la fois « les préceptes et les principes dont ils découlent, « et recommandèrent à cet effet la Hédaya, dont « l'autorité est regardée comme canonique. Mais, « comme ce traité est écrit *dans un arabe connu* « seulement parmi les *savants*, *et dont l'idiome est* « *particulièrement serré et obscur*, ils proposèrent, « en même temps, *qu'on en fît une traduction com-* « *plète en persan*, sous l'inspection de leurs plus « intelligents docteurs, traduction qui aurait le « double avantage de dissiper les ambiguïtés du « texte...... etc.

« La traduction en anglais de cette traduction « persane fut d'abord confiée à M. Anderson, puis « continuée et achevée par M. Hamilton. »

Je laisse à tous ceux qui ont quelque idée de l'esprit musulman et de la facilité avec laquelle l'omission, faite à dessein ou même involontairement, d'un mot change le sens d'un texte, à juger si c'est à tort ou à raison que je mets en doute la parfaite exactitude de l'édition anglaise de la Hédaya. Je dois ajouter que les matières y sont dans un ordre bizarre; que, sous un seul titre, souvent il y est traité des choses les plus hétérogènes, et que le traducteur a supprimé tout ce qui concerne les purifications, la prière, le jeûne et le pèlerinage de la Mecque. Il en prévient au reste le lecteur dans sa préface; mais il ne signale pas une omission plus grave, qui est celle du chapitre des successions. La loi qui concerne les héritages est, à la vérité, ordinairement l'objet de traités à part, où sont consignés les nombreux calculs auxquels elle donne lieu pour la répartition à faire, par le cadi, entre les héritiers; mais il n'est pas un seul livre de législation musulmane qui n'en indique les dispositions sommaires, et où ne soient retracées les trois conditions qui rendent apte à hériter, les trois autres qui peuvent être des causes de déchéance, et, au moins, les parts proportionnelles fixées par la troisième sourra du Koran aux divers héritiers. Cette omission est d'autant plus frappante, qu'un long chapitre de la

Hédaya est consacré aux testaments qui sont, en quelque sorte, une dépendance de la loi des successions.

Avant de passer de l'examen de la législation ottomane à celui de la législation barbaresque, c'est-à-dire de la doctrine de Malek, je ne crois pas inutile de donner un aperçu de la disposition primitive des matières qui composent la Moulteka, afin qu'on puisse se faire une idée de la manière dont, en général, les docteurs musulmans divisent leurs travaux; division, au reste, qui varie très-peu, et qu'on retrouve à peu près identique dans tous les traités où il est question de législation. Mais, préalablement, il nous faut dire quelques mots sur les classifications marquées par la loi relativement aux différences de religions, de nations et de conditions individuelles, parce que ce soin nous évitera, pour l'avenir, des explications qui, sans cela, nous deviendraient nécessaires pour l'intelligence de certaines dispositions légales.

La loi musulmane partage les nations qui peuplent le globe en deux grands corps politiques :

1° Celui des musulmans, appelés *mosselmoune*, (مسلمون), *mohammedy* (محمدى), *moumenoune* ou croyants (مومنون). C'est de la corruption du mot *émir el-moumenîne* (commandeur des croyants) que presque tous les écrivains espagnols ont fait leur *miramolin*.

2° Celui des mécréants, *koffar* (كفّار), pluriel de *kaeffer*, que les Turcs prononcent *kiavour;* de là est

venu le mot de *giaour,* consacré par lord Byron. On les nomme aussi *mouschrikoun* (مشريكون), polythéistes.

Sous l'empire de la même idée, la loi divise le monde en monde musulman, *dar el-islam* (دار الاسلام), et monde dévoué à la guerre, *dar el-harb* (دار الحرب) : elle distingue aussi les populations en Arabes, (عرب) et en *Adjems* (عجم), Persans, donnant à ce mot d'*adjem* à peu près le sens que les Romains donnaient à celui de barbares.

Au point de vue politique, la population des états musulmans se divise en trois classes :

1° Les citoyens musulmans, parmi lesquels les uns appartiennent à la caste gouvernante et les autres à la multitude gouvernée ou au troupeau, *rayet* (رعية);

2° Les clients ou *dimmis* (ذمي); ce sont les sujets non musulmans qui payent la capitation, *djezia* (جزية);

3° Les individus non musulmans qui sont censés ne résider que provisoirement et sous sauvegarde; l'étranger qui se trouve dans cette condition est appelé *mostaemen* (مستامن), du mot امان, sauvegarde, contrat de sécurité.

Sous le rapport religieux, les hommes sont partagés en plusieurs catégories.

La première comprend les musulmans qui peuvent être *sunnys*, c'est-à-dire sectateurs de la Sunna, et suivant l'un des rites orthodoxes, ou *schyïs*, c'est-à-dire partisans d'Ali et schismatiques.

La deuxième catégorie est celle des peuples *kitaeby* (كتابى), c'est-à-dire ayant un livre saint et une religion révélée; les musulmans reconnaissent comme livres saints le Pentateuque, *Thora* (توراة), les Psaumes, *Zabour* (زبور) et l'Évangile, *Andjil* (انجيل).

Les kitaebys sont ou chrétiens ou juifs (يهودى); les chrétiens sont appelés indifféremment *nassarani* (نصرانى), *roumi* (رومى), grecs, ou *aïssaouï* (عسوى), sectateurs de Jésus.

La troisième catégorie est celle qui renferme les Guèbres ou adorateurs du feu, *medjoussy* (مجوسى) et les idolâtres (عبيد الاوثان), divisés en Arabes et Persans, ou étrangers.

Enfin il est une quatrième et dernière classe, formée par les renégats de la foi musulmane (مرتدّين). Pour ceux-là comme pour les idolâtres arabes, la loi musulmane est impitoyable; elle ne leur laisse de choix qu'entre la conversion à l'islam ou la mort.

A l'égard de leur naissance et de leur situation naturelle, les hommes sont ou de condition libre, *horr* (حرّ) ou de condition serve, *rakîk* (رقيق).

Il nous reste maintenant à reproduire la table des matières traitées dans la Moulteka; je n'ai pu dans ce but me servir ni de l'ouvrage de M. d'Ohsson, qui a adopté un ordre autre que celui du texte, ni de la table fournie par M. de Hammer dans son ouvrage sur la constitution politique et administrative

de la Turquie (t. I, p. 177), à cause des erreurs manifestes que renferme sa traduction.

C'est sur le manuscrit 572 et sur l'édition imprimée à Constantinople en 1836, et dont j'ai dû la communication à l'inépuisable obligeance du savant M. Reinaud, que je me suis guidé pour faire ce travail.

TABLE DÉTAILLÉE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LA MOULTEKA EL-EBHOR.

(D'après l'édition imprimée à Constantinople, et comparée avec le manuscrit n° 572 de la Bibliothèque royale.)

كتاب الطهارة CHAPITRE DE LA PURIFICATION.

فصل ويجوز الطهارة بالماء Section des eaux propres à la purification.

باب التيمم Paragraphe de la purification avec le sable ou la poussière, faute d'eau.

باب المسح على الخفين Paragraphe de la lotion par-dessus la chaussure et les pièces des vêtements. (M. de Hammer a traduit par : « Du lavage de la plante des pieds », tandis qu'il s'agit des cas où il est permis à un voyageur de baigner sa chaussure sans l'ôter, et de ceux où, pour cause de blessure ou de maladie, certaines parties du corps ne peuvent être mises à découvert.)

باب الحيض Paragraphe des menstrues.

باب الانجاس Paragraphe des souillures.

كتاب الصلوة CHAPITRE DE LA PRIÈRE.

باب الاذان Paragraphe de l'appel à la prière.

باب شروط الصلاة Des conditions requises pour la prière.

باب صفة الصلاة Des formes de (manière dont doit être faite) la prière. (M. de Hammer a traduit ce titre par : « Les propriétés de la prière. »)

باب الحدث في الصلاة De ce qui peut survenir pendant la prière et en exiger le renouvellement.

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها De ce qui invalide la prière, et de ce qui y est sujet à blâme.

باب الوتر والنوافل De la prière *Witr,* et des prières surérogatoires.

باب ادراك الفريضة De l'obligation d'interrompre la prière particulière, ou de la commencer par un point qui permette de se mettre au courant de la prière faite en commun.

باب قضاء الفوائت De la prière supplémentaire.

باب سجود السهو Des prosternations satisfactoires.

باب صلاة المريض De la manière de prier des malades (c'est-à-dire de la dispense qui leur est accordée de tous mouvements ou prosternations nuisibles ou douloureux).

باب سجود التلاوة Des prosternations imposées lors de la lecture de certains chapitre du Koran (ils sont au nombre de 14). (M. de Hammer a traduit : « Des prosternations en « lisant le Koran. »

باب المسافر De la prière de celui qui est en voyage.

باب الجمعة De la prière du vendredi.

باب العيدين De la prière aux deux grandes fêtes.

باب صلاة الخوف De la prière en cas de crainte (de danger).

باب صلاة الجنائز De la prière lors des funérailles.

باب الشهيد Du martyr. (Les musulmans donnent ce titre généralement à tous ceux qui ne meurent pas de mort naturelle, et particulièrement à ceux qui succombent en combattant.)

باب الصلاة في الكعبة De la prière dans la Kéabé (lors du pèlerinage à la Mecque).

كتاب الزكوة CHAPITRE DES PRÉLÈVEMENTS PURIFICATOIRES.

باب زكات السوايم Paragraphe des prélèvements sur les troupeaux.

باب زكوة الذهب والفضة والعروض Des prélèvements sur l'or, l'argent et les effets.

باب العاشر Du droit sur le commerce.

باب الركاز Des mines et des trésors enfouis.

باب زكاة الخارج Des prélèvements sur les produits de la terre.

باب المصرف De l'emploi des prélèvements.

باب صدقة الفطر De l'aumône pascale.

كتاب الصوم CHAPITRE DU JEÛNE.

باب موجب الافساد Des obligations imposées par les infractions au jeûne. (M. de Hammer a traduit par : « De « ce qui constitue une infraction au jeûne. »)

باب الاعتكاف De la retraite spirituelle.

كتاب الحج CHAPITRE DU PÈLERINAGE.

باب القران والتمتع Des pratiques nommées *kiran* et *temettu*.

باب الجنايات Des expiations.

باب مجاوزة الميقات بلا احرام Du passage des premières stations sans le manteau du pèlerin.

باب اضافة الاحرام De la prise du manteau de pèlerinage.

باب الاحصار والفوات Des obstacles et des pertes de temps qui s'opposent à l'entier accomplissement des pratiques du pèlerinage.

باب الحج عن الغير Du pèlerinage par la voie d'autrui, c'est-à-dire par un mandataire.

باب الهدى Du sacrifice du pèlerinage.

كتاب النكاح CHAPITRE DU MARIAGE.

باب المحرمات Des mariages interdits.

باب الاولياء و الاكفاء Des tuteurs et des représentants pour les mariage.

باب المهر Du don nuptial.

باب نكاح الرقيق Du mariage de l'esclave.

باب نكاح الكافر Du mariage de l'infidèle.

باب القسم De l'égalité de traitement due par le mari à ses femmes.

كتاب الرضاع CHAPITRE DE LA PARENTÉ RÉSULTANT DE L'ALLAITEMENT.

كتاب الطلاق CHAPITRE DE LA RÉPUDIATION.

باب ايقاع الطلاق Des cas de répudiation.

باب التفويض De la répudiation à la volonté de la femme.

باب التعليق De la répudiation conditionnelle.

باب طلاق المريض De la répudiation par un homme en état de maladie, et non, comme l'a traduit M. de Hammer : « De la répudiation pour cause de maladie. »

باب الرجعة De la répudiation imparfaite, c'est-à dire avec faculté de reprendre la femme. (Ici M. de Hammer a traduit le *redj'y* par répudiation parfaite et imparfaite, tandis que la répudiation parfaite est exprimée par le mot *baïn.*)

باب الايلاء Du serment de ne pas cohabiter.

باب الخلع Du divorce par consentement mutuel, et moyennant renonciation de la femme à ses droits pécuniaires[1],

[1] La femme ne recevant au moment de son mariage qu'une

ce que M. de Hammer traduit par : « De la séparation « de biens sur la demande de la femme. » L'erreur de cette interprétation est d'autant plus évidente que personne n'ignore qu'en Islam le mariage n'entraîne, dans aucun cas, la communauté des biens.

باب الظهر Des assimilations injurieuses.

باب اللعان De l'anathème ou de l'accusation d'adultère portée par le mari.

باب العنين De l'impuissance.

باب العدة De la retraite imposée à la femme entre le moment de la viduité ou du divorce et un nouveau mariage.

باب ثبوت النسب De la preuve de la légitimité des enfants. La loi musulmane n'admet comme légitimes que les enfants nés après six mois; elle admet deux ans comme le terme le plus long de la gestation.

باب الحضانة Du droit de la mère et de la ligne maternelle à l'éducation de l'enfant.

باب النفقة De la pension alimentaire.

كتاب الاعتاق CHAPITRE DE L'AFFRANCHISSEMENT DES ESCLAVES.

باب عتق البعض De l'affranchissement partiel.

باب عتق المبهم De l'affranchissement vague.

باب الحلف بالعتق Du vœu d'affranchir, ou de l'affranchissement conditionnel.

باب العتق على جعل De l'affranchissement moyennant pécune.

باب التدبير De la promesse d'affranchissement par le patron, ainsi formulée : « Quand je mourrai, tu seras rendu

partie du don nuptial, le mari est tenu à lui payer le reste quand il se sépare d'elle.

« à la liberté. » Dès ce moment l'esclave, nommé *modebber*, ne peut plus être aliéné par le patron, et le jour où celui-ci meurt, il revient à la liberté. M. d'Ohsson et M. de Hammer ont rendu *tedbir* par « affranchissement testamentaire ; » mais cette interprétation donnerait une idée tout à fait fausse de la nature de cet acte.

باب الاستيلاد De l'affranchissement maternel. L'esclave rendue mère par son patron prend le nom d'*oum' wolèd*, et se trouve à peu près dans la même condition que le *modebber*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être aliénée par le patron, et dès qu'il meurt elle est libre.

كتاب الايمان CHAPITRE DES SERMENTS.

(Ce chapitre est, pour la plus grande partie, omis dans M. d'Ohsson.)

باب اليمين فى الدخول والخروج Du serment relatif à l'entrée et à la sortie[1]. (M. de Hammer a pris, par erreur, les mots entrée et sortie au figuré, et il a traduit : « Du serment *relatif aux recettes et aux dépenses.* »)

باب اليمين فى الاكل والشرب Du serment relatif au boire et au manger.

باب اليمين فى الطلاق والعتق Du serment relatif à la répudiation et à l'affranchissement.

باب اليمين فى البيع والشراء Du serment relatif aux ventes et aux achats.

باب اليمين فى الضرب والقتل Du serment relatif aux coups et au meurtre.

[1] Ce chapitre est consacré à l'explication des cas où un homme, après avoir fait serment de s'interdire un certain acte ou une certaine démarche, a réellement violé son serment, ou ne l'a fait qu'en apparence. Ainsi, par exemple, s'il a juré de ne pas entrer dans une maison, et que cependant il ait mis le pied dans l'intérieur, mais de manière à être repoussé au dehors par la porte si elle vient à se fermer, il ne s'est pas parjuré, etc.

كتاب الحدود CHAPITRE DES PEINES AFFLICTIVES.

باب الوطى الذى يوجب الحد De la cohabitation qui entraîne l'application de ces peines.

باب الشهادة على الزنا Des déclarations testimoniales relatives à la cohabitation illicite.

باب حد الشرب Du châtiment pour avoir bu des liqueurs fermentées.

باب حد القذف Du châtiment de la calomnie et des injures.

باب التعزير Des peines correctionnelles.

كتاب السرقة CHAPITRE DU VOL.

فصل فى الحرز Section de l'effraction, ou plutôt du vol commis dans un lieu habité ou dans un coffre.

باب قطع الطريق Du vol de grand chemin.

كتاب السير CHAPITRE DE LA GUERRE.

باب الغنايم وقسمتها Du butin et de la manière de le partager.

باب استيلاء الكفار Du droit de conquête des infidèles.

باب المستامن De l'étranger résidant sous sauvegarde.

باب العشر والخراج De la dîme et du tribut ou kharadj.

باب المرتد De l'apostat.

باب البغاة Des rebelles.

كتاب اللقيط CHAPITRE DES ENFANTS TROUVÉS.

كتاب اللقطة CHAPITRE DES OBJETS TROUVÉS.

كتاب الابق CHAPITRE DES ESCLAVES FUGITIFS.

كتاب المفقود CHAPITRE DES PERSONNES QUI ONT DISPARU.

كتاب الشركة CHAPITRE DE L'ASSOCIATION COMMERCIALE.

كتاب الوقف CHAPITRE DU WAKF.

كتاب البيوع CHAPITRE DES VENTES.

باب الخيارات Des ventes à l'option. (Ce sont des ventes qui ne sont réellement consommées qu'après un délai fixé, avant l'expiration duquel l'un des deux contractants est libre de revenir sur son engagement; et ce ne sont point là, ainsi que l'écrit M. de Hammer, *des ventes de la seconde main.*)

باب البيع الفاسد Des ventes entachées de nullité.

باب الاقالة De la résiliation des ventes.

باب المرابحة والتولية Du lucre permis et de la rétrocession.

باب الربواء (l'édition de Constantinople porte باب الربا) De l'usure et du lucre illicite.

باب الحقوق والاستحقاق Des dépendances de l'objet vendu ou acheté et des revendications.

باب السلم Du marché à terme avec avance du prix de la chose par l'acheteur.

Cette espèce de vente est surtout pratiquée entre Européens et musulmans en Afrique et dans le Levant; à Alexandrie pour les cotons, et à Tunis pour les huiles. Le marchand chrétien avance une somme plus ou moins forte longtemps avant la récolte aux indigènes, qui, au moment où elle a lieu, lui livrent l'objet du marché au taux et en quantité convenus de prime abord.

M. de Hammer a mal compris le mot سلم, qu'il a traduit par *délivrance de l'objet vendu.*

مسايل شتى De quelques points relatifs aux ventes.

كتاب الصرف CHAPITRE DU TRAFIC DES ESPÈCES MONNAYÉES.

كتاب الكفالة CHAPITRE DE LA CAUTION.

باب كفالة الرجلين والعبدين Caution entre deux hommes libres et deux esclaves.

كتاب الحوالة CHAPITRE DU TRANSFERT (DES DETTES).

كتاب القضاء CHAPITRE DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE.

مسايل شتى De quelques questions relatives à ce sujet.

كتاب الشهادة CHAPITRE DE LA PREUVE TESTIMONIALE.

باب من تقبل شهادته ومن لا تقبل De ceux qui peuvent être admis à rendre témoignage, et de ceux qui ne le peuvent pas.

باب الاختلاف في الشهادة Des contradictions en matière de témoignage.

باب الشهادة على الشهادة Des témoignages relatifs à une déclaration testimoniale.

باب الرجوع عن الشهادة De la rétractation du témoignage.

كتاب الوكالة CHAPITRE DE LA PROCURATION.

باب الوكالة بالبيع والشراء Du mandat pour vendre et pour acheter.

باب الوكالة بالخصومة De la procuration pour agir en justice.

باب عزل الوكيل De la révocation du mandat confié à un procureur.

كتاب الدعوى CHAPITRE DES ACTIONS JUDICIAIRES.

باب التحالف Du serment litis-décisif.

باب دعوى الرجلين Des actions judiciaires entre deux parties.

باب دعوى النسب Des procès en matière de généalogie.

كتاب الاقرار CHAPITRE DES AVEUX.

باب الاستثناء وما في معناه Des exceptions et omissions dans l'aveu, et de ce que cela signifie. (M. de Hammer traduit par « des allocutions judiciaires ou légales. »)

باب اقرار المريض De l'aveu des malades.

كتاب الصلح CHAPITRE DE LA COMPOSITION À L'AMIABLE.

باب الصلح عن الدين De la conciliation en matière de dettes.

كتاب المضاربة CHAPITRE DES COMMANDITES.

باب المضارب يضارب De la manière de commanditer.

كتاب الوديعة CHAPITRE DU DÉPÔT. (M. de Hammer a traduit *wodiia* par contrat de gage.)

كتاب العارية CHAPITRE DU PRET.

كتاب الهبة CHAPITRE DES DONATIONS.

باب الرجوع فيها Du retrait de la donation.

كتاب الاجارة CHAPITRE DES LOCATIONS ET DES BAUX À FERME.

باب ما يجوز في الاجارة وما لا يجوز De ce qui est licite en matière de locations et de ce qui ne l'est pas.

باب الاجارة الفاسدة Des locations entachées de nullité.

باب فسخ الاجارة Des causes d'annulation des conventions de loyer.

مسايل شتى De diverses questions relatives à ce sujet.

كتاب المكاتب CHAPITRE DE L'AFFRANCHI CONTRACTUEL.

باب يصرف المكاتب Des facultés acquises à l'esclave par suite de l'affranchissement contractuel.

باب كتابة العبد المشترك De l'affranchissement contractuel accordé à l'esclave qui appartient en commun à plusieurs maîtres.

باب العجز والموت De l'insolvabilité et de la mort de l'affranchi contractuel.

كتاب الولاء CHAPITRE DES DROITS D'HÉRÉDITÉ DU PATRON SUR SON AFFRANCHI, ET DES RAPPORTS QUI SUBSISTENT ENTRE EUX.

كتاب الاكراه CHAPITRE DE LA COMPULSION PAR VIOLENCE.

كتاب الحجر CHAPITRE DE L'INTERDICTION LÉGALE.

كتاب الماذون CHAPITRE DE L'ÉMANCIPATION LÉGALE.

كتاب الغصب CHAPITRE DE L'USURPATION VIOLENTE ET DU VIOL.

كتاب الشفعة CHAPITRE DU RETRAIT VICINAL.

باب ما يجب فيه الشفعة وما يبطلها Des circonstances qui donnent le droit de retrait vicinal, et de celles qui l'annulent.

كتاب القسمة CHAPITRE DU PARTAGE PAR AUTORITÉ DE JUSTICE.

كتاب المزارعة CHAPITRE DES EXPLOITATIONS AGRICOLES PAR ASSOCIATION.

كتاب المساقات CHAPITRE DE LA PETITE CULTURE ET DES PLANTATIONS EN SOCIÉTÉ.

كتاب الذبايح CHAPITRE DE LA MANIÈRE DE TUER LES ANIMAUX, CONFORMÉMENT AUX PRESCRIPTIONS RELIGIEUSES.

كتاب الاضحية CHAPITRE DU SACRIFICE PASCAL.

كتاب الكراهة CHAPITRE DES ACTES RÉPRÉHENSIBLES OU BLÂMABLES.

فصل في الاكل Section du manger.

فصل في الكسب Section des moyens d'existence.

فصل في اللبس Section des vêtements.

فصل في النظر ونحوه Des regards et de la contemplation.

فصل في الاستبراء De la continence à observer par le patron envers ses esclaves nouvellement acquises.

فصل في البيع De la moralité dans les ventes.

فصل في المتفرقات De divers points relatifs à la morale et aux convenances.

كتاب احياء الموات CHAPITRE DE LA RÉVIVIFICATION DES (TERRAINS) MORTS.

فصل في الشرب Section des eaux.

كتاب الاشربة CHAPITRE DES BOISSONS DÉFENDUES.

كتاب الصيد CHAPITRE DE LA CHASSE.

كتاب الرهن CHAPITRE DES GAGES (HYPOTHÈQUES).

باب ما يجوز ارتهانه والرهن به وما لا يجوز De ce qu'il est permis d'engager. — De la nature du gage et de ce dont l'engagement est défendu.

باب الرهن يوضع على يد عدل De la déposition du gage entre les mains d'un tiers notable.

باب التصرف في الرهن De la manière dont on dispose du gage.

كتاب الجنايات CHAPITRE DES LOIS CRIMINELLES.

باب ما يوجب القصاص وما لا يوجب Des cas qui exigent le talion et de ceux où il n'est pas obligatoire.

باب القصاص فيما دون النفس Du talion dans les cas de blessures qui n'ont pas entraîné la mort.

باب الشهادة في القتل Du témoignage en matière de meurtre.

كتاب الديات CHAPITRE DU PRIX DU SANG.

باب ما يحدث في الطريق Des constructions qui se font sur la voie publique.

باب جناية البهيمة Des dommages causés par les animaux.

باب جناية الرقيق Des accidents causés par les esclaves.

باب غصب العبد والصبي والمدبر والجناية في ذلك Du détournement d'un esclave, d'un mineur, d'un modebber, et des réparations à cet égard.

باب القسامة Des serments (au nombre de cinquante) exigés des habitants d'un lieu où a été trouvé un homme assassiné, quand l'assassin est resté inconnu.

كتاب المعاقل De l'obligation où sont la corporation ou la famille du meurtrier de payer le prix du sang dans le cas de meurtre involontaire.

كتاب الوصايا CHAPITRE DES DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES.

باب الوصية في ثلث المال Du legs fait par le testateur jusqu'à concurrence du tiers de sa fortune.

باب العتق في المرض De l'affranchissement d'un esclave par son patron malade.

باب الوصية للاقارب وغيرهم Du legs fait à des proches et à d'autres.

باب الوصية بالخدمة والسكنى والثمرة Du legs fait à un tiers du travail d'un esclave, de l'habitation d'une maison, de l'usufruit d'une propriété.

(M. de Hammer a traduit le titre de ce paragraphe : « Du « legs fait en compensation de services rendus. » — Il suffit de lire la première ligne du paragraphe pour se convaincre que l'interprétation de M. de Hammer est erronée.)

باب وصية الذمي Des legs faits par le demmy (sujet non mahométan payant la capitation).

باب الوصي De l'exécuteur testamentaire.

كتاب الخنثى CHAPITRE DES HERMAPHRODITES.

مسايل ستنى Questions relatives à ce sujet.

كتاب الفرايض CHAPITRE DES SUCCESSIONS (omis par M. de Hammer).

فصل العصبة بنفسه Section des asseb, c'est-à-dire de tout mâle dans la parenté duquel avec le mort il n'entre pas de femmes.

فصل حجب الحرمان De l'exclusion des autres héritiers par ceux qui sont parents du mort au degré qui interdit les alliances.

فصل واذا زادت سهام الفريضة De l'augmentation des parts à la succession.

فصل ذو الرحم Des héritiers de la ligne féminine qui n'ont point de part fixée par le Koran (omis dans la table des matières de l'édition de Constantinople).

فصل الغرقين والهدمى De l'ordre de succession en cas de mort de plusieurs individus dans un naufrage ou un éboulement.

فصل المناسخة De la répartition de la part d'un héritier mort avant l'ouverture (le partage) de la succession à ceux qui doivent hériter de lui.

حساب الفرايض Calcul des parts.

فصل تداخل العددين De la division des deux nombres l'un par l'autre.

Toute cette partie de la table relative aux successions a été négligée par M. de Hammer, qui n'en a rapporté au hasard que quelques titres; par une

erreur inexplicable, il a traduit le dernier, c'est-à-dire « De la division des *deux nombres l'un par « l'autre,* » par la phrase suivante : « *Du partage entre « deux ennemis.* »

Le fondateur de la secte dominante en Barbarie, Malek (Abou Abdallah) ben An's, naquit à Médine en 94 de l'hégire. Il puisa dans ses entretiens avec Ibnou Saad, un des rares compagnons du prophète qui fussent encore vivants à cette époque, un respect inaltérable pour le Sunna. Aussi, son autorité est regardée comme décisive en tout ce qui touche aux traditions; il mourut à Médine en 179 de l'hégire. On lui doit l'ouvrage intitulé *Mouatha*, où il a coordonné par ordre de matières les récits traditionnels qui sont la base de son rite. Plus tard, le scheikh Aboudaïa *Krelil* (خليل) Ebn Ishak ben Yacoub, composa, au moyen de ces décisions de Malek, un manuel complet de la législation musulmane : ce manuel qui a pour titre *Ketaeb Krelil fi el-Fetaoui bi Medheb Malek* (livre de Krelil sur les décisions du rite de Malek) est peu volumineux[1]; il est rédigé avec une concision qui laisse bien loin en arrière celle de Tacite, et rien de ce qui concerne le droit et le culte n'y est omis.

Ce livre est l'autorité la plus révérée et le guide unique que reconnaissent les tribunaux et les mosquées en Barbarie; les étudiants en droit et en théologie l'apprennent de mémoire, et ce n'est que quand ils le savent par cœur, qu'ils en étudient les

[1] Manuscrit n° 539 Bibl. royale.

nombreux commentaires, parmi lesquels celui qui est à juste titre le plus renommé pour le mérite et la clarté de la rédaction est celui de Mohammed el-Kharschi, dont la bibliothèque royale possède un volume dépareillé; ce manuscrit en quatre volumes, qui est fort répandu en Afrique, et qui existe entre les mains de tous les savants indigènes, nous est dérobé avec le plus grand soin à raison de la grande simplicité du style et des lumineuses explications qu'il renferme. Quant au manuscrit de Krelil qu'on appelle comme celui de Kodouri, *El-Makhtasser* ou l'abrégé, on ne craint pas de nous le laisser entre les mains, certain qu'on est que celui qui n'est pas initié aux secrets de la loi et de la société musulmane, ne pourra, tout seul, en déchiffrer une phrase, quelque versé qu'il puisse être dans la connaissance de la langue arabe.

Après le traité de Kharschi viennent les commentaires d'Abd el-Baqui et les gloses de Fischi, qui sont aussi fort estimés.

En général, au moyen de ces livres, on peut se passer du manuscrit dont ils sont destinés à offrir le commentaire, et dont le texte y est inséré par fractions plus ou moins considérables; et c'est après ces passages du livre original, ordinairement écrits en encre de couleur et en caractères plus forts, que viennent les explications des commentateurs.

C'est donc aux deux rites d'Abou Haneifa et de Malek et aux manuscrits où ils sont le plus métho-

diquement et clairement exposés que nous allons avoir recours pour la recherche des préceptes relatifs à la propriété, ou, pour mieux dire, à la constitution territoriale.

Plusieurs écrivains ont fait, pour l'usage des tribunaux et des cadis, des traités spéciaux presque tous tirés de sidi Krelil, mais qui ne concernent que le droit civil, le droit pénal et le code judiciaire; les uns les ont conçus en vers, dans le but d'en faire un moyen mnémotechnique, et, parmi ceux-là, on remarque le manuscrit intitulé *Tahhfet el-Hakaem, fi dekaets el-akoud we el-Akhaem*, du scheikh Ebn-Assem, qui a donné lieu à un commentaire en quatre volumes du scheikh Meïara, sur lequel les Algériens possèdent une glose par Ibn Rehhal. Ce dernier manuscrit existe à la Bibliothèque royale.

Les autres se sont appliqués à indiquer, selon les prescriptions de la doctrine de Malek et en prenant pour guide le livre de sidi Krelil, toutes les formules des actes et des contrats, et les modes de procédure; et en première ligne je citerai *Etkeïd el-Woteïk*, le fascicule des contrats, en manière d'abrégé, par le *scheikh le cadi Aboubekra, fils du cadi Abi-el-Kassem ben-Selmoûn.*

Ce manuscrit est d'autant plus précieux que tous les actes formulés, soit à Alger, soit à Bone ou à Constantine, avant l'année 1830, et que j'ai eu l'occasion d'examiner, sont conçus identiquement dans les termes et selon les modèles fournis par Ebn Selmoûn; l'étude de ce livre que je possède,

et dont j'ai préalablement fait la traduction, m'a puissamment aidé pour le succès de mes recherches; comme les matières y sont rangées dans le même ordre que celui où on les trouve dans le livre de sidi Krelil, en fournissant ici la table des matières d'Ebn Selmoûn, je pourrai donner une idée des sujets traités par sidi Krelil. Dans le cours de mon travail, je serai souvent obligé de recourir à des citations puisées dans ces deux écrivains.

TABLE DÉTAILLÉE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE MANUEL DES CADIS DU SCHEIKH EBN SELMOÛN.

DU MARIAGE.

1° انكاح الاب ابنته البكر في حجره Mariage par le père de la fille vierge qui est sous sa puissance.

2° المتعة La faveur accordée au mari d'habiter une maison appartenant à sa femme, ou d'en retirer l'usufruit.

3° تجديد عقد الصداق اذا ضاع Renouvellement de l'acte de dot en cas de perte.

4° تعقد في نكاح العبد للحرّة Contrat de mariage d'un esclave avec une femme de condition libre.

5° تعقد في نكاح الحرّ للامة Contrat de mariage de l'homme libre avec une esclave.

6° تعقد في نكاح الكتابي Contrat de mariage de la femme chrétienne ou juive.

7° وضع المراة كاليها عن زوجها على شرط او غير شرط Remise faite par la femme à son mari, avec ou sans

condition, de ce qui lui reste dû sur le montant du présent nuptial stipulé.

8° وتعقد في قبض الوالد نقد بنته Acte constatant la remise au père de la partie de la dot de la fille qui doit lui être payée au comptant.

9° الطلاق وما يتصل به La répudiation et ses circonstances.

10° L'auteur divise la répudiation en رجعيا, avec la faculté de reprendre : c'est cette espèce qu'on nomme aussi سنّياء (prescrite par la sonna) ; en ملكا, possessoire, où on ne peut reprendre la femme que moyennant un nouveau contrat et une nouvelle dot ; et enfin en ثلاثا, par trois actes successifs ou simultanés, après lesquels la séparation est irrévocable, à moins que la femme ne soit reprise après un mariage *contracté et consommé* avec un tiers. Il y a encore la répudiation accordée à la femme moyennant qu'elle renonce à quelque chose de ce qui lui est dû : c'est celle qu'on nomme الخلع (elkhoul'y).

11° النفقاة Les pensions alimentaires.

12° المفقود Celui qui a disparu.

13° الحكم بموتة ان ينقض امر تعميرة L'acte juridique de décès dans le cas où l'absence dépasse le terme probable de la vie.

13° الحضانة وما اتصل بها L'incubation ou tutelle maternelle, et ce qui en dépend.

13° الرضاع La parenté par allaitement.

14° الايلا Du serment de ne pas cohabiter.

15° الظهار Des assimilations injurieuses.

16° اللعان L'anathème pour suspicion d'adultère.

17° المتعة Des dons que fait le mari à la femme dont il se sépare.

البيوع DES VENTES.

1° عقد شراء دار Acte de vente de maison.

2° وان كان المبيع حظا من دار Si la chose à vendre est une portion de maison.

3° وان كان المبيع هواء Et si la chose à vendre est l'air.

4° وان كان المبيع نقضا على شرط القلع والهدم Vente des débris d'un édifice à la charge de démolir et de déblayer.

5° بيع العقار من الارض البيضا وغيرها Vente de biens de terre d'irrigation et autres.

6° المعاوضة Les échanges.

7° التولية La rétrocession.

8° التصيير Le transfert.

9° بيع الغايب على صفة Vente de la chose absente sur désignation ou description.

10° بيع الخيار Vente avec option.

11° الاقالة La résiliation des ventes.

12° بيع الاب على بنيه Vente par le père pour le compte de son fils.

13° بيع الوصى على محجره Par le tuteur pour son pupille ou un interdit.

14° بيع الوكيل Vente par procuration, ou par mandat.

15° بيع الحاضن والحاضنة Vente par l'homme ou la femme, tuteurs maternels pour les enfants en bas âge.

16° الغبن فى المبيع De la lésion en fait de ventes.

17° بيع صاحب المواريث وما يقطع الامام Vente par le préposé aux héritages (c'est l'agent du Beit el mal ou trésor public) et des concessions ou Iktaa que fait l'imam.

18° *Deuxième division des ventes.* الحيوان Les animaux vivants, tels qu'esclaves et autres.

19° العيوب فى الحيوان والرقيق Les vices relativement aux animaux et aux esclaves.

20° *Troisième division des ventes.* Elle est subdivisée elle-même en sections : 1° les céréales et les matières alimentaires, الطعام والماكولات ; 2° les bijoux et les métaux, الحلى والنقود ; 3° Les effets de vêtement et de harnachement, الثياب وساير العروض ; 4° les fruits et les végétaux, الثمار والغلات.

21° السلم والقرض وما يجوز من بيع الديون واقتضايها

والمقاصة والحوالة بها L'engagement de livrer à un terme fixé des objets que l'acquéreur paye d'avance; du prêt à titre gratuit; de la vente des créances, des décisions qui y ont trait, de leurs compensations et assignations.

22° الاكرية في الدور والارضين وغيرها وانواع الاجارات والجعل Des locations de maisons, terrains et autres biens; variétés des baux à ferme et des pactes conditionnels.

23° ويجوز الكرا في الثياب والسروج والجم وكل شي يعرف بعينه بعد الغيبة عليه Est licite le louage des effets d'habillement, des selles, des brides, et enfin de tout ce qu'il est possible de reconnaître après que cela a disparu.

24° والاستيجار على الاعمال جايز Il est licite de faire exécuter un travail par autrui moyennant salaire.

25° والكرا في الرواحل والسفن La location des moyens de transport sur terre et sur eau.

26° والمزارعة وما يجوز فيها ومالا يجوز والمساقات والمغارسة والقراض La culture entreprise en société avec ses conditions, les irrigations (sous ce titre sont compris tous les soins nécessaises à l'entretien des arbres et des végétaux, et qui consistent à remuer la terre au pied des arbres, à les émonder, etc.), les plantations, l'argent remis à un tiers sous condition d'une certaine part dans les bénéfices.

27° الشركة وانواعها وما يجوز ومالا يجوز فيها والقسمة والشفعة Des associations et de leurs variétés; de ce qui y est permis ou défendu. Du partage des biens possédés en commun; du droit de préemption sur les propriétés indivises. Les sociétés sont ou على التفاوض, c'est-à-dire organisées de telle sorte que chacun des associés réunisse en lui les pouvoirs de l'association; ou على العنان, de manière à ce qu'aucun d'eux ne puisse rien faire sans l'autre.

28° الاستحقاق والغصب والتعدي وما يجب فيه والضرر على اختلافها Des revendications de propriété, de l'usurpation et de la violence, avec les dispositions y relatives: des dommages et des différentes nuisances.

29° الاحباس Les wakfs ou immobilisations pieuses.

30° الصدقة Les dons pieux et aumônes.

31° الهبة La donation entre vifs.

32° العمرا La donation pour un long terme, ou en viager, de l'usage ou des revenus d'un bien.

33° المنحة La donation du produit ou de l'usage des animaux et du travail des esclaves.

34° الارفاق La faveur qu'accorde un homme à son voisin de prendre de l'eau à son puits, de placer des poutres dans son mur, de se servir, à titre gratuit, d'un passage qui n'est pas banal, et cela en vue de la bienveillance de Dieu.

35° العارية Le prêt qu'on fait d'un animal ou d'un objet, pour que l'emprunteur s'en serve pendant un temps donné.

36° الوديعة Le dépôt ou fidéi-commis.

37° وان التقط رجل شيئا Des effets trouvés.

38° وان يوصى رجل Des dispositions testamentaires.— الوصية Le legs.

39° التوارث Des héritages.

40° العتق Acte d'affranchissement des esclaves. — التدبير Affranchissement promis par le maître pour l'époque de sa mort — الكتابة L'affranchissement contractuel.

41° مفادات اهل الكفر De la rançon des infidèles. — فكاكا De la libération des esclaves, sous engagement de payer plus tard leur rançon.

42° اسلام اهل الكفر De la conversion à l'islam des infidèles.

Je pense qu'on ne lira pas sans quelque intérêt ces formules de conversion à l'islamisme.

Si c'est un chrétien, l'acte est ainsi conçu : « Un tel déclare qu'il est chrétien, né à tel endroit, qu'il repousse la « religion du Christ et l'abandonne, et qu'il aspire à embrasser « la foi musulmane et à professer la croyance qu'il n'y a « qu'un Dieu sans égal, et comme quoi il accepte tous les « dogmes et préceptes de la religion, et rend témoignage

« qu'il n'y a point de Dieu si ce n'est Dieu qui est unique, « qui n'a point de compagnon, et que Mohammed est son « serviteur, son envoyé et le dernier venu de ses prophètes, et « que le Messie Aïssa, fils de Meriem (Jésus, fils de Marie), « est le serviteur de Dieu et son envoyé, et que sa parole et « son esprit sont arrivés à Marie, et il s'est obligé aux pra- « tiques de l'islam, telles que les purifications, les prières, « les zekaets, etc. et il sait ce que défend la religion, et les « peines dont sont punies les transgressions, et il s'y est « soumis volontairement, avec ardeur, et en louant Dieu « pour la faveur qu'il lui accorde, et tout cela de son propre « arbitre et mouvement, sans y avoir été, ni forcé par la « crainte, ni contraint (et cela ne doit point être), et connais- « sant toute l'importance de cet acte »

Et si c'est un juif, tu écriras : « Il s'est converti à la « croyance que le Messie Jésus, fils de Marie, est le servi- « teur de Dieu, et que Moyse et Jésus, et toute la réunion des « prophètes, sont les serviteurs de Dieu et ses envoyés, et que « la religion choisie par Dieu est l'islam ; » et l'acte sera terminé comme le précédent.

Et si c'est un adorateur du feu, on dit : « Il a rejeté le « culte du feu, et a déclaré vaine toute adoration qui s'adresse « à autre qu'à Dieu ; » et on termine comme ci-dessus.

Ce chapitre est tout à fait omis dans la Hédaya et dans l'ouvrage de Mouradgea d'Ohsson.

43° المقالات و الاجوبة De la demande et de la défense (judiciaires).

44° الشهادة و التعديل و التجريح Du témoignage. — De l'aptitude à tester. — De la récusation des témoins

45° الايمان Des serments.

46° الضمان Le cautionnement ou la garantie. — ضمان المال Garantie pécuniaire. — ضمان احضار الوجه ou

Garantie qu'un débiteur se représentera à une époque fixée.

47° الرهن Le gage. — L'hypothèque.

48° البيع على الغايب او المفلس La vente des biens de l'absent ou du failli.

49° العدم و الضعف Certificat d'indigence et de misère requis par un débiteur insolvable.

50° الوكلات La procuration; — تفويض générale et absolue; — مخصوصة spéciale.

51° الاقرار بالمال وغيره Les aveux relatifs à des dettes d'argent et autres.

52° الصلح La conciliation.

53° الدماء Le prix du sang.

54° السرقة Le vol.

55° القذف La calomnie et les injures.

Dans le recueil dont nous venons d'examiner la table, on voit qu'il n'est absolument question que de sujets qui donnent lieu à la rédaction des actes dont on y trouve le modèle. L'auteur a laissé en dehors tout ce qui concerne la pratique religieuse, le code politique et financier qui se retrouvent dans le manuscrit de Sidi Krelil. Il est impossible, même après cette étude que nous venons de faire, quelque superficielle qu'elle ait pu être, de ne pas reconnaître que dans les exposés méthodiques des dispositions du Koran et de celles de la Sunna qui y servent de complément, ne se trouvent toutes les ressources législatives désirables, et, par suite de ce motif, je ne saurais reconnaître comme tout à fait fondée l'opinion émise par Mouradgea d'Ohsson et M. de Hammer qu'on doit diviser la législation musulmane en religieuse (fondée sur le Koran et la Sunna) et en politique formée par les ordon-

nances successives des souverains (*kanoûn* قانون), sous l'influence des coutumes reçues (*aadet* عادة) et du bon plaisir (*eurf* عرف).

Les règlements des princes, on peut s'en assurer en lisant attentivement l'histoire des dynasties, et en scrutant avec quelque soin ces règlements eux-mêmes, ne sont autre chose que des décisions fondées sur l'analogie, émanées originairement des consultations religieuses faites relativement à quelque point du Koran ou des traditions qui semblait incomplet et avoir besoin d'explication.

Dans le cours de nos recherches, nous pourrons facilement nous convaincre que, dans les contrées les plus distantes entre elles, les règlements adoptés par les souverains musulmans, et qui semblent au premier abord constituer un corps de législation à part, ne sont tous que des applications des préceptes immuables du Koran et de la Sunna, qui, par cela même qu'ils sont puisés à une même source, sont identiques jusque dans leurs prévisions les plus minutieuses.

Ce serait d'ailleurs à tort qu'on s'épuiserait à chercher dans le Koran même les lumières indispensables à l'étude que nous nous proposons; les manuels authentiques des rites d'Abou Haneïfa et de Malek, c'est-à-dire la Moulteka du Scheikh Ibrahim et le livre de Sidi Krelil, étudiés à l'aide de leurs principaux commentateurs, nous fourniront des notions beaucoup plus accessibles et plus amplement détaillées.

Sans nous arrêter donc à cette vague sentence du Koran, qui représente Dieu comme le maître de la terre et de ce qu'elle supporte, c'est dans les divers chapitres de ces traités relatifs aux impositions religieuses (*zekkouet* زكوة), à la guerre (*djihaed*, *seïr* ou *seffer* جهاد سير سفر), et enfin à la révivification des terres mortes (*eheïa el mouaet* احياء الموات) que nous irons chercher les véritables principes de la propriété territoriale. Quand, de ces recherches, nous aurons extrait les bases indispensables de notre travail, nous procéderons à un examen rapide des états mahométans les plus considérables, pour voir si et comment ces préceptes fondamentaux y ont été mis en application, et je ne doute pas que cette revue n'ait pour résultat la preuve que, comme toutes les autres institutions, la propriété territoriale y est partout organisée sur des bases identiques.

En ce qui concerne l'Hindoustan et la Perse, je me bornerai à extraire des écrits des voyageurs et des publicistes les plus accrédités, et surtout du voyage de Chardin, les notions les plus positives sur l'ensemble du gouvernement et sur la tenure des terres. L'Égypte et la Turquie seront pour moi l'objet d'un examen plus approfondi, parce qu'à propos du premier de ces deux pays je serai obligé de tenir compte des mémoires de M. de Sacy qui ont acquis une haute autorité et où tous les écrivains modernes ont puisé la plus grande partie de ce qu'ils ont publié sur la propriété en Orient; quant à la Turquie, elle se recommande à notre attention

par deux motifs : d'une part, il faut que j'adopte comme vraies ou que je réfute comme fausses les vues exposées par M. de Hammer, au sujet de la propriété territoriale ottomane, et, d'autre part, comme mes recherches sur la nature de la constitution territoriale dans les empires musulmans ne sont que le moyen (fort long, à la vérité, mais indispensable) pour arriver à la découverte de celle de l'Algérie, je ne puis négliger de m'occuper sérieusement de l'organisation politique et administrative d'un pays dont l'Algérie a été une province, jusqu'au jour (commencement du XVIIIe siècle) où elle en est devenue la vassale.

Les conditions de ce programme une fois remplies, il me sera facile de démontrer que l'état de la propriété en Algérie est, en droit et en fait, exactement le même que celui dont nous aurons constaté l'existence dans les grands empires de l'Asie et de l'Afrique.

(La suite au prochain numéro.)



CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Le Livre de la Voie et de la Vertu, composé dans le VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, par le philosophe Lao-tseu, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel, par Stanislas Julien. Paris; imprimé par autorisation du roi à l'Imprimerie royale, 1842.

§ I. — REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Grâce à M. Julien, nous possédons un document qui marque dans les annales de la philosophie ; car le système de Lao-tseu n'est pas une manifestation purement individuelle, il a influé sur les destinées des hommes.

Je sens toute mon incompétence en rendant compte d'un livre dont je ne possède pas la langue; il m'a paru possible, cependant, de jeter quelque jour sur la doctrine qui y est contenue, au moyen de son analogie avec une des philosophies de l'Inde. De quelque manière que l'on veuille juger une ressemblance qui me paraît frappante, je ne crois pas qu'il faille l'expliquer par le seul fait de la nature humaine.

[1] Cet ouvrage se trouve chez Benjamin Duprat, libraire de la Bibliothèque royale, n° 7, rue du cloître Saint-Benoît. Un volume in-8°; prix : 12 fr.

En effet, les similitudes qui résultent du génie de l'homme ne sont pas des similitudes, c'est l'identité de notre nature, telle qu'elle éclate dans tous les lieux. Ce qui est universellement humain, ce qui constitue notre espèce, est de la compétence du théologien et du philosophe; l'historien doit, avant tout, s'occuper des différences. Ce n'est qu'après avoir étudié les peuples comme individus, qu'il lui est pemis de les présenter sous un point de vue plus général. Chaque fois qu'en fait de doctrines et d'institutions on observe des rapprochements purement individuels entre des peuples d'origine différente et de génie opposé, on est en droit de chercher l'explication de ce phénomène.

A cet égard, il eût été indispensable de connaître les antécédents de la philosophie de Lao-tseu dans sa patrie. Se rattache-t-elle au système des Koua, la plus antique expression de la pensée chinoise? Est-elle le résultat d'une opposition de principes à cette doctrine? Quels sont les rapports du livre du Tao avec la civilisation de la Chine? Autant que j'ai pu le comprendre, Lao-tseu s'efforce de faire cadrer sa théorie avec celle qui a servi de base à l'administration de son pays; cette administration lui paraît faire fausse route, dès le début de sa carrière; mais est-il fondé à s'appuyer d'une autorité dont il nie les conséquences? Son système, n'est-ce pas un passe-port qu'il forge avec une rare habileté, pour obtenir l'entrée d'un domaine dont il se propose le bouleversement? Questions qu'un

sinologue éminent comme M. Julien peut seul résoudre.

Il est vrai, une doctrine est tout autre au point de départ qu'au lieu de l'arrivée, elle marche et se développe en route; mais la raison de cette différence est dans son origine même. Toute unité se divise en se manifestant et se dirige vers les pôles opposés. Neutre et indifférente en elle-même, elle renferme les contraires dans le même berceau, et ils n'ont pas l'instinct de leur diversité.

Si nous appliquons cette vérité à la sphère de l'entendement, nous y remarquons partout cette contradiction, qui n'est pas une inconséquence. Nul système ne dévie naturellement de la route qui lui est tracée; chaque système est un monde à soi, ce qui ne l'empêche pas de prendre sa place dans la grande harmonie des œuvres de la pensée. Il n'en est pas ainsi des caprices de l'esprit, qui offrent une solution de continuité aux développements d'une doctrine; ni la nature ni la raison ne s'accommodent de ces inconséquences.

Appliquons à la spéculation orientale ces vérités que nous croyons incontestables. Nous opposerons la Chine à l'Inde, ce qui fera mieux ressortir notre pensée sur le caractère de Lao-tseu, dont la philosophie est irréconciliable avec la civilisation chinoise, tandis que, dans l'Inde, les systèmes destructeurs les uns des autres naissent à point nommé, au moment où ils vont se supplanter.

Tout est d'une seule pièce dans l'Inde. Aux com-

mencements de la civilisation on y voit les hymnes des Védas, les établissements de la famille et de la communauté. La forme de l'état y est le résultat d'un accommodement entre les pontifes et les guerriers. Plus tard naît une philosophie dans les écoles, qui se prétend la fin et le but du Véda, et qui, sous le nom de Védânta, procède à la désorganisation de l'ordre primitif; car elle admet qu'il y a quelque chose au-dessus de la loi et de la religion, et ce quelque chose, c'est le Védânta. Ce système ne tranchant pas suffisamment avec les doctrines du passé, le Sânkhya le ruina; il tira une ligne profonde de démarcation entre le naturalisme du Véda et le spiritualisme du Védânta, et il admit une nature puissante, pleine d'énergies divines, à laquelle il opposa un esprit abstrait, ennemi absolu de la nature. Quand le mouvement d'un ascétisme fanatique se fut modéré, la doctrine de Krichna substitua l'action de la grâce à celle de la volonté, le choix de Dieu au choix de l'homme, repoussant la nécessité des œuvres de la religion ancienne, tout en niant l'efficacité du stoïcisme des ascètes.

Il est vrai, le Védânta n'est pas contenu nécessairement dans le Véda, le Sânkhya est moins encore contenu nécessairement dans le Védânta, et la doctrine de la grâce ne se trouve nullement dans les antécédents de la pensée, ni du Véda ni du Védânta. Cependant tout cela s'enchaîne, tout cela naît l'un de l'autre, par suite d'une contradiction naturelle à l'esprit humain. Quand la vie s'était re-

tirée des œuvres, et que les œuvres n'étaient plus qu'une formalité, un système devait naître, qui admettait que les œuvres devaient résider dans la pensée au lieu de se réaliser dans la cérémonie; quand la doctrine du sacrifice interne qui identifiait spirituellement le pontife et la victime, absorbant l'homme dans le dieu, eut vécu ce qu'elle pouvait vivre, une théorie qui séparait plus profondément l'esprit et la nature devait se développer, refusant de contempler l'univers dans la Divinité suprême, et s'identifiant à un être abstrait, sans connexion avec l'univers; quand, enfin, cet enthousiasme farouche qui avait porté l'homme à une semblable identification se fut manifesté dans la sécheresse d'âme qu'il engendre, le sentiment devait réagir avec force et la doctrine de l'amour devait se développer.

Voyons-nous quelque chose de semblable en Chine? Tout au contraire : Lao-tseu n'y succède nullement à l'antique civilisation chinoise; il n'en est l'héritier légitime sous aucune condition. Que vient-il faire? S'y briser avec sa théorie, créer un trouble immense dans la société chinoise, sans que le Tao puisse jamais arriver à l'objet de ses prétentions.

En étudiant le mouvement de l'antique société indienne, j'y vois dépérir le mysticisme de Krichna, car cette fermeté d'âme que le dieu recommande a une fin; son impassibilité devient de l'égoïsme, sa sérénité se change en frivolité d'esprit, et son

amour en mollesse; cessant d'être la religion des braves et des cœurs tendres, elle devient la religion des voluptueux, des hommes du monde. Alors la verve sacrée est complétement épuisée dans l'Inde, une nouvelle sphère se manifeste dans l'existence des peuples; la vie trouve, pour la première fois, son but en elle-même, elle devient profane.

De là naissent en grand nombre les systèmes rationalistes, matérialistes, sceptiques; on nie tout, on arrive jusqu'à l'athéisme : c'est l'époque des sophistes ou des Tchârvakas, c'est-à-dire des beaux diseurs. Quand ils ont assez parlé, l'esprit revient sur lui-même, et alors se développe un grand système historique, unique dans les annales du genre humain; je veux parler du bouddhisme. Il prétend constituer l'irréligion en religion, au moyen d'une vie pieuse, dévouée, charitable; il organise cette existence dans le style de l'antiquité, sans l'âpreté des sectateurs du Sânkhya, et en évitant la dissolution des adorateurs de Krichna.

Comme doctrine physique et cosmogonique, le bouddhisme emprunte tout à Kanada, qui admet un espace vide, occupé par les atomes, où le hasard est l'auteur du mouvement, et devient, sous figure du temps, le principe des choses; comme spéculation métaphysique, le bouddhisme vide et creuse le Sânkhya, et fait du dieu de cette philosophie, du dieu abstrait, qui n'a pas le monde en soi, un vrai néant; il lui laisse le sourire de l'amour sur les lèvres, qui embellissait la physionomie du

dieu de Krichna; mais il rend fade, à la longue, ce même sourire, car il n'a d'objet que le néant. De là la théorie inouïe de la vision du nihilisme. C'était à ce point de destruction radicale qu'était arrivée la primitive société indienne. Plus tard, par réaction contre le bouddhisme, l'éclectisme d'abord, le syncrétisme ensuite se réveillent et veulent refaire le passé en des combinaisons sans nombre; mais on galvanise en vain ce vieux cadavre.

Jusqu'au bouddhisme, qui veut concentrer dans un édifice unique toutes les tendances destructives de la société ancienne et les arracher à l'individualité des opinions, tout se lie ainsi dans l'Inde au fait d'une civilisation indigène qui ne s'explique que par les antécédents. En Chine, au contraire, Lao-tseu y paraît comme un effet sans cause, plus encore que Foë. En effet, la théorie du Tao est mille fois plus destructive des principes sur lesquels repose l'empire du Milieu que la doctrine de Bouddha; car celle-ci ne rencontrait pas dans la Chine un régime de castes qui, dans l'Inde, avait survécu à l'anéantissement moral et religieux du passé. Aussi les disciples de Foë se sont-ils rattachés au pouvoir dans leur patrie d'adoption, les lettrés ne leur présentant pas le même degré d'opposition que les Brahmanes. En supposant que les ascètes, disciples de l'Indien Patandjali et sectateurs du Sânkhya, se fussent transportés en Chine, au lieu des bouddhistes, qui vivent dans la quiétude, il se fut développé entre eux et le gouvernement chinois le même antagonisme qui

faisait que les Tao-sse et les mandarins ne pouvaient jamais co-exister en paix sur le même territoire; car la trêve entre eux ou même la paix, là où elle a eu lieu, n'a été qu'au détriment des sectateurs du Tao, obligés de se renfermer dans la contemplation et à mener une vie retirée des affaires.

Ce ne sont pas seulement les antécédents moraux, politiques et spéculatifs de la philosophie de Lao-tseu et de ses conséquences pratiques qui m'échappent en Chine; mais il me paraît, de plus, que ce système est tout à fait en dehors du génie des habitants de cette contrée.

Chaque peuple a son type; il en est des nations comme des individus. La spéculation métaphysique est née avec la langue indienne. L'est-elle au même degré avec la langue chinoise? Le sanskrit, dans son vocabulaire aussi bien que dans sa structure grammaticale, est comme une métaphysique vivante; sous ce rapport, il porte une affinité étonnante avec l'idiome grec. Le sanskrit est parent du zend comme le grec est parent du latin : ce sont des langues de la même souche et qui ont entre elles la plus grande affinité. Cependant, qu'est-ce que la philosophie des mages, d'après tout ce que nous en savons du moins, en comparaison de la spéculation des brahmanes? Reste à savoir encore si les écoles des mages n'ont pas subi une influence indienne, comme la littérature latine a subi une influence hellénique. C'est là un doute, ce n'est pas une certitude.

Cette originalité des peuples étant donnée, même

entre nations parentes, peut-on s'imaginer, par exemple, le peuple de Rome se livrant aux spéculations de l'esprit, lui tout pratique, tout politique, lui dont l'imagination est l'esclave des formes, lui auteur d'une jurisprudence sacerdotale, d'une jurisprudence politique, d'une jurisprudence qui embrasse toutes les sphères de son activité, qui réglemente toute chose dans un esprit de minutie extrême, avec sévérité, je dirais presque avec sécheresse?

Je mets de côté ce qui, dans cette jurisprudence, peut tenir aux origines de la société patriarcale, telle que nous pouvons encore l'étudier dans les origines de la Grèce, ainsi que chez les peuples de l'Orient. Je n'entends parler que du caractère général de la vie et de la société romaine.

Mais ce qui ne peut se supposer à Rome, la transvasion du génie des Grecs dans l'âme des Romains, cela peut-il se supposer dans la Chine? Une spéculation ascétique, du caractère du Sânkhya indien, peut-elle naître en Chine, dans son analogie avec la doctrine de Lao-tseu, qui va souvent, ainsi que j'espère le prouver, jusqu'à l'identité? Un Chinois avec une âme indienne, pensant et méditant comme un Indien, est-ce un être imaginable?

Ce qui est parfaitement compréhensible, en revanche, ce sont les richesses morales et intellectuelles qu'un peuple emprunte à un autre peuple, ou plutôt, ce qui est plus exact, que certains individus ou certaines sectes de ce peuple empruntent

à leurs voisins. Mais jamais ce nouvel esprit ne fera corps avec la nation à laquelle on cherche à l'inculquer; jamais la philosophie grecque n'est devenue bien réellement l'âme de la société romaine.

Qu'il me soit permis d'ajouter une dernière remarque à l'essai de ma démonstration.

En mettant de côté les Koua, qui attendent peut être encore leur commentaire, et en ne considérant que la société chinoise, telle qu'elle a été organisée sur un vieux type, dont on a soigneusement écarté la donnée spéculative en faveur de son application toute pratique; si nous étudions les œuvres de Confucius et de Meng-tseu, tout est généralement clair dans ces antiques doctrines; quelquefois la clarté même surabonde et devient presque de l'innocence, la pensée y est souvent terre à terre; on dirait qu'on la touche des mains et des pieds. Je le dis sans méconnaître aucunement la haute importance morale ainsi que le génie politique de ces productions remarquables.

Chez l'auteur du livre de la Voie et de la Vertu, cette clarté diminue; parfois on dirait qu'elle va se changer en ténèbres. Le langage de Lao-tseu cause le plus grand embarras à ses commentateurs; souvent ils l'expliquent dans un sens qui ne lui paraît pas propre, et parfois ils augmentent l'obscurité. Est-ce le philosophe qui en est la cause? ou la faute en est-elle à sa philosophie? Ne serait-ce pas plutôt l'embarras de la langue chinoise, peu faite à se rendre compte par l'expression des idées du genre

de celles que Lao-tseu expose? On sait combien il est difficile de reproduire en latin la terminologie scientifique de Platon et d'Aristote; cependant l'idiome romain est de la même souche que celui des Hellènes.

Il faut d'abord écarter une objection. Lao-tseu suit l'exemple que lui ont donné les sages de l'antiquité; il fait ce qu'a fait Confucius lui-même. Il se sert d'un petit nombre de métaphores pour exprimer toute une série d'idées. Ce sont les restes évidents d'une façon mythique de s'exprimer, et dont la raison doit se rencontrer dans le culte patriarcal; les mots s'y trouvent à l'état d'hiéroglyphes, et renferment, dans l'unité de l'expression, une substance multiple. Ces hiéroglyphes peuvent causer de l'embarras; quand on en a la clef, il est facile d'en apprécier la valeur réelle.

Il s'agit du fond même de la pensée de Lao-tseu, telle qu'elle se revêt des formes du langage. Je ne parle pas de la méthode, il n'en existe pas chez l'auteur du livre de la Voie et de la Vertu; mais il ne s'en trouve pas non plus dans les œuvres de Confucius. Ce que l'on y remarque, c'est l'unité de l'esprit, qui vaut encore mieux que le développement systématique de la forme.

Comme je l'ai dit, pour résoudre la question de l'originalité de la doctrine du Tao, il faudrait avoir la science étendue de M. Julien. Je me permets seulement de proposer quelques difficultés au seul homme que ses connaissances mettent en état de

les résoudre savamment. Qu'il me soit permis d'ajouter un mot sur ce qu'en pensent et disent les Chinois eux-mêmes.

M. Julien a positivement démontré que la légende des voyages de Lao-tseu, née à une époque comparativement récente, n'est qu'un roman dans le genre de la Vie d'Apollonius de Thyane. Le but est clair : il s'agit de diviniser Lao-tseu, de l'identifier au Tao, peut-être sur le type des docteurs bouddhistes, identifiés à un Bouddha idéal. Même chose est arrivée à Pythagore, à Abaris, à Simon le Magicien, à Montan, à Mani, à d'autres chefs de sectes et de systèmes. L'homme s'évaporait dans le principe, il recevait un corps à l'instar de celui que les Docètes attribuaient à Jésus-Christ.

Donc, sous le rapport historique, il n'y a pas la moindre foi à faire sur cette légende, et cependant, au milieu de grossières impostures, ne pourrait-il pas s'y rencontrer quelques points de vérité?

Une grande partie de ces fables s'explique par le syncrétisme. Il y a une intention évidente de combiner des choses hétérogènes comme manifestations d'un principe unique. A part cette tendance, qui à elle seule dénote les temps postérieurs, il existe un point où la légende se rencontre avec ce que nous savons de plus authentique sur Lao-tseu. Il s'agit de la retraite du sage, quand il se démet de sa charge et se rend au *passage* :

« In-hi, gardien de ce passage, lui dit : « Puisque « vous voulez vous ensevelir dans la retraite, je

« vous prie de composer un livre pour mon instruc-
« tion. » Alors Lao-tseu écrivit un ouvrage en deux
« parties.... après quoi il s'éloigna. L'on ne sait où il
« finit ses jours. Lao-tseu était un sage qui aimait
« l'obscurité. » (Page xx.)

Je ne veux pas raffiner sur les mots et y mettre plus qu'ils ne contiennent. J'admets l'exacte vérité du fait en question; cependant ce serait complétement ignorer le génie de l'antiquité, ce serait méconnaître surtout le caractère de la philosophie de Lao-tseu, que de dédaigner le sens intime que les anciens sages cherchaient à mettre dans les moindres événements pour les faire cadrer avec leurs doctrines.

Que voyons-nous, en effet? L'auteur du livre de la Voie se retire à un *passage* où il doit promulguer son système; or l'idée de sa philosophie est tout entière renfermée dans ce mot *passage*. Les créatures naissent du Tao, qui est la voie, la porte, le *passage*. Après avoir passé ce seuil de l'existence, elles parcourent la route du monde, s'écartant du Tao, ou de la route divine; les principes vitaux qui régissaient leur organisme reviennent au Tao, et en renaissent sous de nouvelles formes; quant à l'organisme même, il se dissout entièrement. Il n'en est pas de même des Tao-sse, qui connaissent la vraie nature des choses : vivant dans le monde, ils n'en continuent pas moins à marcher dans la voie du Tao, à demeurer dans le passage.

Sans vouloir nier le fait historique de la retraite

de Lao-tseu et de son établissement à *tel passage*, serait-il trop hardi d'affirmer que le lieu de cette retraite est lui-même un symbole vivant, et, pour ainsi dire, un hiéroglyphe de la doctrine?

Ce qui frappe ensuite, c'est qu'un simple portier, un gardien de passage ait sollicité de Lao-tseu la composition de son livre; homme politique, il est vrai, mais qui ne devait pas être trop spéculatif, d'après la nature de son emploi; car il était appelé à veiller sur ceux qui entraient et sortaient, plutôt qu'à s'occuper de métaphysique. Ici l'allégorie me semble évidente : qu'est-ce que le *gardien* du passage, si ce n'est le *génie* du passage, le Tao ou son ministre? Ainsi, dans la croyance des anciens Grecs, Hermès selon les uns, Hécate selon les autres, se trouvaient entre les deux mondes, l'un supérieur, le monde terrestre; l'autre inférieur, le séjour des morts, conduisant mutuellement les âmes du royaume de la lumière au séjour des ténèbres, et les faisant remonter de celui-ci au royaume de la lumière. Tel est Hèrmès en son caractère de Psychopompos et de Chthonios.

Ces génies doubles, ces dieux du passage, je les retrouve dans plusieurs religions anciennes, et notamment chez les Indiens, les Persans, les Égyptiens, jusqu'au sein du Nord scandinave, où Heimdallr, ou encore Hermodr, jouent aussi un rôle analogue. J'ai peine donc à croire que Lao-tseu ait, littéralement parlant, composé ses Révélations pour un gardien de tel passage. Qu'il l'ait écrit dans un

lieu même où il y avait un passage, je le crois sans peine, car il a ainsi réalisé sa théorie en se servant d'un endroit déterminé comme d'une figure, endroit qui, du reste, devait posséder une antique signification religieuse, car les ancêtres des Chinois sont venus par ce même passage en émigrant de l'Occident pour occuper la Chine, et Lao-tseu va au rebours de cette émigration primitive, pour retourner, par cette porte, vers l'Occident, le pays de ses ancêtres.

La mort ou plutôt la disparition mystérieuse de ce philosophe est encore conforme à l'esprit de sa doctrine. Le révélateur du Tao devait disparaître dans le passage, et personne ne devait connaître le lieu où ses ossements reposaient.

La légende contient sur le fameux passage un endroit tout à fait conforme à celui que nous avons cité, car on y lit, page 30 :

« Lao-tseu étant sur le point de s'éloigner et *de* « *sortir par le passage de l'ouest pour monter sur le* « *Kouen-lun*, In-hi, gardien de ce passage. . . . prévit « qu'un homme doué d'une nature divine allait in- « failliblement arriver.... Il vit Lao-tseu, et reconnut « en lui le personnage qu'il attendait. Lao-tseu était « resté longtemps dans la ville impériale sans com- « muniquer sa doctrine à personne. Sachant donc « que In-hi était destiné par le ciel à posséder le « Tao, il s'arrêta près de lui à la station du pas- « sage. . . . »

Suit un miracle dans le goût de la légende in-

dienne; il s'agit de ressusciter un mort *par le talisman de la vie pure*, allégorie de la doctrine de l'immortalité.

« Dès ce moment, il (In-hi) rendit à Lao-tseu les « devoirs d'un disciple. Le philosophe lui communiqua le secret de l'immortalité. In-hi le pria de « lui enseigner sa doctrine, et Lao-tseu la lui exposa « en cinq mille mots. *In-hi se retira à l'écart, les « écrivit fidèlement*, et en composa un ouvrage qu'il « appela le *Livre de la Voie et de la Vertu*. In-hi suivit « la doctrine de son maître, et obtint le rang d'im« mortel. »

Dans cet endroit de la légende, en tout conforme à celui de l'histoire, le gardien du passage est évidemment une figure de l'homme, du sage, enlevé à la mort par la doctrine du Tao, et s'identifiant à celui dont il est le disciple. C'est le noyau même de la philosophie de Lao-tseu que cette absorption de l'être intelligent qui a reconnu le Tao, dans le sein de celui dont il est la manifestation. Cette théorie est très-vieille parmi les plus anciennes sectes de l'Inde : dans le Véda aussi, le pontife, en l'immolant, s'identifie par la pensée à la victime divine, qu'il est censé immoler dans l'animal du sacrifice.

Le compilateur de la légende fait voyager Lao-tseu dans toutes les contrées du Couchant pour convertir à sa foi les peuples de l'empire parthe et romain, ainsi que les peuples de l'Inde. L'esprit de secte qui a dicté ces fantaisies est à jour; elles sont aussi absurdes en histoire qu'en géographie; car, du

temps de Lao-tseu, il n'existait ni un empire parthe ni un empire romain. En revanche, le fait du passage vers l'Occident mérite de fixer toute notre attention; Lao-tseu se retirant au mont Kouenlun suit la tradition de son peuple, qui tirait son origine des régions voisines de cette montagne.

La chaîne du Kouenlun se rattache à l'Hindoukoush ou au système des montagnes septentrionales de la Bactriane, dans leur prolongation vers les sources de l'Oxus et de l'Indus. Le Kouenlun embrasse au midi cette région fameuse du Turkestan chinois, que le Tian-shan limite au nord, prolongation orientale de l'Imaüs des anciens, qui divisait les deux Scythies. Le Turkestan chinois est un pays de vieille civilisation religieuse, agricole et commerçante, plus d'une fois interrompue par les envahissements des hordes huniques, turques et tibetaines. Quoique séparé de la Chine par le grand désert, comme rien ne résiste à l'infatigable activité de l'espèce humaine, le désert ne fut pas plus un obstacle pour les communications dans les jours de l'antiquité que l'Océan ne l'est pour celles des temps modernes.

Les géographes et les historiens chinois, en tant que nous les connaissons par les travaux des de Guignes, des Rémusat et des Klaproth, nous apprennent que les contrées du Turkestan chinois étaient converties au bouddhisme plusieurs siècles avant l'ère chrétienne. Il y a plus, et les fragments sur Kho-ten, recueillis par M. Rémusat, en sont la

preuve irrécusable : avant l'ère du bouddhisme même, cette ville de Kho-ten portait un nom indien, ville célèbre dans les épopées persanes, si nous pouvons nous appuyer, à cet égard, de l'autorité du Shah-namèh. Le vrai nom de Kho-ten est *Koustana*, la *mamelle de la terre*, ce qui est du sanskrit et non pas du pali, ce qui appartient à l'idiome des brâhmanes et non pas à celui des bouddhistes.

Il y a plus : ce nom est incompatible avec la théorie du bouddhisme; car cette doctrine n'admet pas de point central, de nombril des eaux et de la terre, comme l'adopte la religion du Véda; elle n'admet pas non plus le culte d'une déesse-terre, ou plutôt celui d'une nature toute-puissante et remplie d'énergies divines, comme la grande déesse des Shivaites, adorée probablement à Kho-ten, qui en tire son nom. Selon les bouddhistes, le hasard a réuni les atomes dans l'espace et il n'y a pas d'énergie centrale; leur Mâïâ, ou leur déesse-mère, est tout autre que la Mâïâ des Shivaites, qui trouve son expression métaphysique dans la Prakriti du Sânkhya.

Nous savons, de plus, par les traditions du Véda et du Zendaventa, que les ancêtres des nations ariennes de l'Inde et de la Perse placent leur berceau dans la haute chaîne du mont Mérou ou du mont Albourz, qui sont identiques, car l'on reconnaît encore, dans le Vendidad et les prières du Yaçna zend, les mêmes dieux et les mêmes formules que dans les hymnes du Véda, ainsi que

M. Burnouf l'a démontré. Le Mérou est décrit comme l'Alburz, avec une géographie sacrée et dans un système de cosmogonie tout à fait semblable. Or, tout concourt à prouver que ces montagnes constituent le système de l'Indoukoush dans sa prolongation du nord-est, vers le Belour, où il se rattache au Kouenlun de la tradition chinoise.

Quand les ancêtres des Indiens et des Persans quittèrent ces lieux, les uns pour envahir l'Iran, les autres pour s'établir dans l'Indoustan, il est probable que leurs migrations furent lentes et successives. L'établissement de la race indienne dans les montagnes du Kaffiristan, le pays d'Iskardo et le Lahdac, semble hors de doute; c'est du fond de ces gorges de l'Afganistan, du Baltistan et du petit Tibet qu'elle a pénétré dans le Kashmir et les vallées du haut Pandjab, pour passer dans les plaines de l'Inde centrale et occidentale. Un autre courant de la primitive migration de la race indienne s'est transporté plus à l'orient; traversant les contrées qui aboutissent aux sources les plus éloignées de l'Indus et de la Shatadrou (Setledj), au pied des monts Kailâshas, ce torrent a débordé à travers les gorges de l'Himalaya, suivant le cours du Gange et de la Yamouna, avant de s'arrêter dans le Tirhout, à Aoude et dans le Béhar.

Quelles que soient les causes de ces émigrations, que des races guerrières aient expulsé les premiers émigrants, ce qui est probable, ou que les conquérants se soient laissé entraîner sur la trace

des fugitifs, ce qui est à peu près certain, ces peuples auront-ils complétement oublié le lieu de leur berceau? L'épopée des Indiens répond que non; l'esprit de secte imite son langage, lui qui s'est constamment tourné vers le nord, comme vers le séjour des dieux de ses ancêtres; enfin, il y a partout des traces d'un très-antique commerce entre l'Inde et les régions septentrionales. Non-seulement les cités de l'Indus et du golfe de Coutch, mais encore les capitales du Malva et de Tirhout ont été en rapports constants avec les deux Vidoûras : le Vidoûra qui embrasse les régions de Khoten, Yarkhand et le Badakschan (ou la contrée des monts Bélour); le Vidoûra de l'île de Ceylan. Tels sont les deux points de l'extrême nord-ouest et de l'extrême sud-est, explorés par le commerce de cette race industrielle.

Les indigènes de ces hautes contrées, connues aujourd'hui sous le nom de Sarte, de Tadjiks et de Bouchares, parlent tous un dialecte persan. L'influence indienne, jadis prépondérante dans ces régions, s'en est retirée depuis des siècles; mais nous savons qu'elle y dominait dans les premiers siècles avant et après l'ère chrétienne; les missionnaires bouddhistes et les géographes chinois nous en offrent des témoignages formels.

Si l'on pèse toutes ces circonstances, il semble en résulter que ce ne fut pas de l'Inde même que ces pays reçurent leur culture indienne, excepté du temps des bouddhistes, qui y envoyèrent les

émissaires du leur propagande. Nous croyons qu'il sera un jour complétement démontré que ces vallées et plateaux fertiles du Turkestan chinois ont reçu leur population de la primitive patrie de toutes les nations ariennes, c'est-à-dire du mont Albourz ou du Mérou, de ce système de montagnes ont les chaînes de l'Hindoukoush, du Belur, du Pamer et du Kuenlun sont les embranchements.

Faut-il s'étonner maintenant que la philosophie indienne ait fondé, de toute antiquité, des écoles dans un pays que le commerce des Indiens explorait et qui se recommandait par le souvenir des contrées voisines du berceau de tous ces peuples? Cela seul peut, selon moi, rendre un compte satisfaisant de la merveilleuse promptitude avec laquelle le bouddhisme s'assimila toutes ces régions et parvint à y dominer aussi solidement que dans une portion de l'Inde même. Les bouddhistes n'étaient pas des étrangers dans le haut Afganistan, le Baltistan, le Badakshân et le petit Tibet, pas plus qu'ils ne le furent dans les cités du Turkestan chinois; ils n'étaient pas forcés d'y traduire leurs livres sacrés dans un idiome barbare, comme ils furent obligés de le faire dans l'île de Ceylan, le pays d'Ava et le Siam, dans le grand Tibet et dans la Chine.

Que peut signifier maintenant la retraite de Laotseu vers le mont Kouenlun, sa disparition, son absorption, son apothéose, comme on voudra le

nommer, si ce n'est le fait suivant : qu'un sectaire chinois apprit à connaître, dans ces régions, sept siècles avant l'ère chrétienne, une philosophie que nous espérons prouver avoir été identique au Sankhya; avec cette différence, toutefois, qu'il affaiblit la grandeur stoïque de cette doctrine, d'après le tempérament plus calme et plus modéré de la nationalité chinoise, incompatible avec la rigidité du Yoga des sectaires indiens.

Tout ce que je viens d'avancer pour tenter l'essai d'une explication sur les causes de l'anomalie que la présence de la doctrine du Tao me paraît offrir en Chine, je ne l'expose que sous la forme d'un doute, la vérité sortira, je l'espère, du choc des contradictions. C'est à M. Julien, maintenant, de parler et de se prononcer.

Quelle que soit la solution que recevront toutes ces questions, la concordance du système du Laotseu avec quelques-unes des principales doctrines de la philosophie indienne n'en sera pas moins, je m'en flatte, posisivement démontrée.

§ II. — DE LA SIGNIFICATION DU MOT *TAO*.

Le *Tao*, c'est la *voie*, la *route*, la *porte*, le *passage*: ce sens me paraît irrévocablement déterminé par M. Julien; car seul il rend compte du caractère de cette doctrine, de l'opposition tranchée entre la voie de l'esprit et celle du monde, entre la route sacrée et la route profane. Toutes les deux voies

dépendent du Tao; par l'une des deux, qui est la route du monde, les êtres sortent de son sein, et par l'autre, qui est la route de l'esprit, les sages marchent en lui. Ils traversent le monde sans s'y mêler; animés de l'esprit des origines, ils dédaignent ces petits sentiers des hommes d'affaires, ou encore les carrefours où s'égarent les êtres passionnés, les égoïstes, qui vivent de la vie du monde, au lieu de se laisser aller à la contemplation de l'esprit; ils agissent sans agir, supérieurs à l'action du monde, et demeurant immobiles comme le Tao, tout en devenant la cause du mouvement.

Toute interprétation du mot *Tao* par le mot *logos* serait un contre-sens. D'abord, il faudrait s'entendre sur cette expression de la philosophie platoniciennne, adoptée par Philon, par quelques Pères de l'Église et par les Alexandrins. Le *logos* de Platon n'est pas absolument le même que celui de Philon, et celui-ci diffère du Verbe des chrétiens, sans parler de l'école néoplatonicienne, qui combine, dans cette expression, une foule de spéculations gréco-orientales. Avant de se servir d'un terme comme celui de *logos*, pour l'appliquer à la doctrine du Tao, il faudrait commencer par s'entendre sur la valeur de l'expression. Qui nous prouve que le Tao, en tant qu'il doit être considéré comme le principe des choses, correspond au *logos* des chrétiens ou à celui des platoniciens?

Il est vrai, dans une certaine sphère, basse ou haute, les idées se touchent sur plusieurs points,

ce qui n'empêche pas leur opposition souvent radicale. Il n'existe qu'un seul Dieu, et l'instinct religieux se porte involontairement vers lui, dès l'origine des siècles. Mais comment la notion de ce Dieu a-t-elle été comprise par les divers cultes et dans les différentes philosophies? Voilà ce qu'il importe de connaître. M. Julien, selon moi, a parfaitement bien fait de traduire le mot Tao dans son acception littérale, car elle rend compte de cette double position du Tao par rapport à la nature et à l'esprit dont j'ai déjà parlé.

Marcher en Dieu et *suivre la route du monde*, sont du reste des expressions consacrées en Orient de toute antiquité. Les termes du *seuil de la vie*, et de *la porte des existences*, ne sont pas moins typiques dans plus d'une religion ancienne.

Qu'est-ce que la *voie?* C'est l'espace qu'un homme parcourt en partant d'un lieu pour se rendre dans un autre lieu. Qu'est-ce que la *porte?* C'est le lieu du passage même, par lequel on entre et on sort et qui demeure immobile. Le gardien de la porte est celui qui, dans quelques religions anciennes, tient les clefs, tantôt un principe mâle, tantôt un principe femelle, selon la différence des doctrines.

Le langage de la primitive antiquité est bref, ferme, sans périphrases, disant beaucoup en peu de mots; de là les figures qu'il emploie, car l'image révèle l'idée dans sa totalité, tout en lui donnant un attrait mystérieux, pour la faire deviner; elle

ne l'explique ni ne la commente. Elle la rappelle aux yeux de l'esprit pour la graver dans l'âme comme un type vivant.

La mot Tao, signifiant voie et passage, porte, seuil, etc. est un de ces mots curieux qui renferment plusieurs sens; il sert à exprimer d'une part, le *va et le vient des choses*, d'autre part, la *permanence de l'esprit*. Les créatures se meuvent dans l'espace, se développent dans le temps et finissent par périr dans les combinaisons de la matière, tandis que la vie qui les animait retourne au Tao, ainsi que les éléments simples, dont le mélange entre dans la composition des êtres. Mais le sage, qui parcourt ce monde dans l'esprit du Tao et qui en fait la route du Tao, tout en naissant, croissant et périssant comme les autres hommes, sait que ce n'est là qu'une forme passagère de son existence et que sa vie éternelle est dans le principe qui l'a fait naître. Telle est l'opinion de Lao-tseu dans sa grande généralité, mais seulement dans sa généralité.

Le Tao a donc deux acceptions : celle de la naissance des choses et de leur développement, celle de l'esprit en soi. La route du monde est celle de l'être, du mouvement, de la folie; la route du Tao dans le monde, qu'il pénètre de part en part est celle du non-être, de l'immobilité de la sagesse; hors du Tao, tout est agitation; dans le Tao, tout est repos. En marchant dans le Tao on ne sait pas où l'on va, en marchant avec le Tao on connaît le but de l'existence. La voie du monde est celle de

l'empire chinois, de son empereur, de ses lettrés; la voie du Tao est celle de l'ascèse et de la contemplation; celui qui pratique le Tao peut poursuivre l'autre pour un temps, comme Lao-tseu en personne, puis il doit se démettre de toute fonction, et se retirer dans la solitude. Celui qui est dans l'esprit du Tao peut donc agir, mais en dédaignant l'action, il peut agir, mais comme s'il n'agissait pas, il peut se mouvoir dans le temps et dans l'espace, mais en demeurant immobile en soi. Lao-tseu est devenu un exemple vivant de sa doctrine; il est entré dans le monde, il y a exercé des fonctions, il ne s'en est pas laissé affecter; puis il a dépouillé les œuvres comme on change un vêtement; intact d'esprit, il s'est établi au *passage*, pour enseigner d'abord, ensuite, pour pratiquer le *non-agir*.

On ne comprend pas le Tao, si on ne le pratique pas, si on n'est pas inspecteur de la route, gardien du passage. In-hi le gardien de la porte, ce disciple du Tao, s'identifie à son maître, le représentant du Tao, à Lao-tseu même. Il l'a attendu au passage, enfin Lao-tseu est arrivé et a composé pour In-hi son ouvrage; In-hi a écrit sous la dictée du maître, et a publié le livre. Connaissant le seuil par où les êtres sortent du non-être, il connaît l'immortalité, il devient immortel.

Ainsi, de toute manière, la voie du Tao doit être considérée comme double. 1° C'est la *voie cosmique*, la route par laquelle les êtres sortent du non-être; c'est la *voie sociale et politique*, dans l'ac-

croissement et le développement des êtres; ce sont les *sentiers des passions et des intérêts* où les êtres se laissent égarer. 2° C'est la *voie de l'esprit*, qui a parcouru l'univers comme la périphérie, en demeurant au centre, qui a passé partout en n'étant nulle part. Tandis que l'empereur, que les lettrés, que les pères de famille, que le peuple chinois tout entier, s'avancent sur la première de ces deux routes, les Tao-sse, ascètes et contemplateurs, marchent dans une ligne opposée. L'une est la voie de la civilisation chinoise, dans la distinction du bien et du mal, dans l'ordre de l'administration, de la justice, de la police, sous la conduite de l'obéissance et de la vertu, opposées à la révolte et au vice. L'autre envisage ce bien comme une décadence; car c'est une *réaction* contre le mal, c'est une *digue* contre le débordement des passions, mais dans l'empire du Tao, rien de cela n'est nécessaire; on n'y connaît pas la vertu, car on n'y connaît pas le vice; on n'y connaît pas la justice, car on n'y connaît pas l'injustice; on n'y connaît pas le frein, car on s'y dompte soi-même. On vit dans le Tao, en soi, comme au sein de Dieu même.

La voie du dehors, donc, est la grande route du monde et des affaires, des obligations et des vertus purement mondaines. Là l'empereur de la Chine est la vivante image du bien, lui qui est à la fois le *père et la mère* de son peuple qui réalise le Tao *au dehors*. La voie du dedans, est la route difficile de l'esprit suprême. Là, Lao-tseu est la

vivante image de l'absolu, identifié au Tao, comme au *père et la mère*, qui réalise le Tao *au dedans*. Il faut agir, c'est la conséquence de la vie terrestre; mais il faut agir et regarder l'action comme les roues d'un char qui passe, pour me servir d'une expression consacrée par les Upanichads, le maître étant assis dans le char, immobile. L'action est un devoir purement terrestre; en agissant, il faut dédaigner le monde. Entre cette manière de considérer le devoir social et son abandon, il n'y a qu'un pas pour les fanatiques; car cette tâche sublime d'agir par devoir, tout en n'y voyant que le résultat d'un ordre exclusivement mondain et temporaire, en demeurant calme, majestueux, impassible, ne désertant jamais le Tao, ne saurait être accomplie que par quelques âmes privilégiées. Le fanatisme va au delà dans son mépris des devoirs, et anéantit l'état par orgueil, s'il ne l'énerve pas à la longue par l'immoralité, résultat lent, mais infaillible d'une sévérité d'esprit qui outre-passe les bornes de ce qui est, à la longue, humainement possible.

Chez Lao-tseu, cependant, le génie du Tao se manifeste par la douceur, il recommande l'action du repos en quelque sorte, avec une chaleur douce et pénétrante. C'est par suite de cette œuvre, ou plutôt de cette insinuation, que l'âme pénètre dans le palais du Tao, en désertant l'habitation du monde, qui, dans la conséquence du système des Tao-sse, est le palais de l'empereur de la Chine;

car la demeure de ce représentant des voies du Tao en dehors de l'immobilité de l'esprit, c'est le monde, où l'empereur règne et domine, lui qui siége au centre et à la plus grande hauteur de la création.

En parlant d'une aussi vieille philosophie, je sens que quelque chose manque aux langues modernes. Chez nous, la pensée agit seule, par l'abstraction; le mot n'est plus l'idée même, il a un sens beaucoup plus vague, plus général, plus indéterminé; il a quelque chose de la nature des chiffres; l'unité y donne seule la valeur à ces zéros dont la phrase est encombrée; ôtez l'unité, reste la phrase. Dans les idiomes de la haute antiquité, il faut *traire* le mot, en quelque sorte (pour me servir d'une locution indienne), afin d'en exprimer le contenu. Le mot s'y distingue du mot sans synonymie aucune; ce sont des groupes d'idées que l'on range dans l'encadrement de la parole.

Il me faudrait rendre claire, par exemple, cette locution de Lao-tseu, suivant laquelle, l'être provient du non-être, en traversant le seuil du monde. Je me trouve aussitôt arrêté par un grand embarras. Dois-je me servir du mot *émanation?* Mais qui dit émanation dit écoulement, ce qui correspond assez bien au terme *srĭchṭi* des brâhmanes, qui vient de *srĭdj*, et signifie ce que *l'on quitte,* ce que l'on *abandonne*. Dans le sens de Lao-tseu, ce serait *l'abandon* de l'état d'indifférence et de repos, ce serait l'entrée dans un état de différence et de

mouvement. C'est donc cela même; mais dans quel sens faut-il ensuite entendre ce mot *abandon?* Est-il actif, volontaire? Est-il passif, involontaire? Est-il libre? Est-il fatal?

La philosophie du Védânta, en déviant du Véda et en préparant la scission de la nature et de l'esprit, du père et de la mère de l'univers, accomplie dans le Sânkhya, fait d'un *désir mondain et profane*, la source de cet abandon. «*Sa Kâmayata, il desira*,» dit-elle, en parlant de la naissance des choses qui sortent de l'esprit suprême. Cette *îkchitrî*, ou ce desir féminin, mais actif, est, selon Shankara, qui commente le Védânta en le généralisant, la vraie source des mondes. Il s'agit ainsi, dans l'acte de la création, d'une vraie souillure, d'une profanation de l'idée divine, d'une vulgarisation de la chose sacrée; ce dont le Sankhya fait une déchéance de la divinité.

Il y a pour le Védânta, dans le désir, quelque chose d'actif et de passif, de masculin et de féminin à la fois; il donne la vie et l'impulsion en tant que Père du monde; figuré par la bouche de Brahman, il produit par la parole; mais il engendre bien réellement, en tant que Mère de l'univers, figuré par le sein (la *yoni*) du même Brahman. Il existe une scision entre celui qui parle et celle qui engendre, entre celui qui pense et celle qui réalise la pensée; entre le parlant et la parole. Le mot *émanation* ne rend aucunement la valeur du terme brahmanique, *srĭchṭi*, car il ne s'agit pas d'un

simple écoulement; rend-il mieux la pensée de Lao-tseu?

Malheureusement, il n'est pas exprimé avec assez de clarté, dans l'ouvrage de ce penseur, *comment* il se fait que le Tao devienne la voie de l'univers, et *pourquoi*, en général, il s'abandonne en quelque sorte et traverse le monde pour engendrer les créatures. Est-ce un *aveugle désir* qui le rend oublieux de lui-même? Est-ce *l'amour* des créatures qui le porte à la création? Est-ce une *épreuve* ou une *purification des êtres* qu'il a en vue, lorsqu'il les fait sortir du non-être, afin de les éprouver dans la voie du monde? Ou, enfin, n'est-ce que la *joie de l'artiste* qui se plaît dans son œuvre, et le *bonheur de la mère*, qui met un fils au monde?

Autant qu'il m'est donné de le comprendre, *l'impulsion* vient du Tao, comme mâle, comme père; la *manifestation* vient du Tao, comme femelle, comme mère; le Tao se divise pour enfanter l'univers. Dans le Sânkhya comme chez Lao-tseu, celui qui a donné l'impulsion se retire aussitôt, car il s'est épuisé; mais, celle qui a reçu le germe devient toute-puissante, car c'est elle qui manisfeste les œuvres. Il y a ici un dualisme radical, enveloppé du voile de l'unité; au fond, l'esprit abstrait ou paternel, dont vient le souffle, et le génie concret ou le sein maternel, qui possède les images des choses et l'entendement de la création, sont indépendants l'un de l'autre, également éternels; quoique, dans la production des êtres, le souffle

se combine avec cette nature plastique et invisible.

Je me servirai donc au besoin, avec M. Julien, du mot *émanation*, pour expliquer la prolongation de la route du Tao à travers le monde, mais avec la réserve indiquée. Le Tao, en tant que divisé, n'est ni exclusivement actif, ni exclusivement passif; ce n'est pas un débordement de faiblesse et c'est bien une action de force que la création de l'univers; mais elle épuise les forces de l'esprit et donne la prépondérance à une forme de l'existence qui est celle du monde.

S'il ne m'est pas possible d'employer le mot *émanation* dans son sens propre, il m'est également impossible de me servir du terme de *création*. Il est vrai, l'idée de création domine, jusqu'à un certain point, dans les hymnes du Véda et les conceptions cosmiques qu'ils renferment. Il y a là libre volonté, libre détermination, combinée avec l'idée de *purification* par le sacrifice, d'expurgation des ténèbres, produits d'un vieux désordre; mais cette donnée est déjà mêlée, dans le Védânta, de fatalité, et tourne au naturalisme; le Sânkhya n'en a plus trace, pas plus que Lao-tseu.

On ne saurait en douter, le dieu de l'ancienne religion patriarcale des Chinois, aussi bien que le dieu des hymnes du Véda, le dieu objet du grand sacrifice au moyen duquel furent créés le ciel et la terre; ce dieu est un esprit vivant, un pontife, un patriarche, une *personne*. L'esprit, ce n'est ni la

substance ni la chose, c'est la personne; identique à lui-même, il est vrai, il n'est pas un autre, car il n'y a pas un autre, il n'est distinct de rien, car il est le tout, avant la naissance des mondes. L'esprit, il est vrai encore, ne peut pas se concevoir comme une simple abstraction de l'entendement, vide de toute chose; il faut qu'il soit à lui sa lumière et sa sagesse, qu'il soit plein de lui-même.

Cet être qui se possède ainsi lui-même, comme un contenu éternel, ne saurait demeurer oisif, dans le *far-niente* du non-être, dans une stérile contemplation de l'abstrait qui ne s'enfante pas dans le concret, se produisant elle-même. Dans la donnée de l'esprit vivant, comme d'une personne réelle, se trouve d'abord comprise cette conception de l'accord entre le contenant et le contenu, entre l'esprit et la sagesse, ce qui constitue le *Yoga* primitif des brâhmanes, leur grand hyménée original. C'est un vrai *conjugium* prototype des phénomènes de l'existence. De cet hyménée, qui est représenté comme une action sainte, un holocauste éternel, naît le fils monogène, inné dans l'esprit suprême. Celui-ci, ayant manifesté le désir ou la volonté de la création, se divise d'avec lui-même; la sagesse descend dans une sphère inférieure et s'enveloppe de ténèbres; le pouvoir qui plane sur les ténèbres vient la rejoindre, s'y unit comme au principe de la matière. Là, il se reproduit, naissant au sein de la nature première comme le verbe créateur, le pontife universel, la victime

qui doit arracher le monde aux ténèbres, et le conduire à la manifestation de la lumière.

Ce dieu créateur qui est le dieu du Véda, est appelé le *Karttâ* par les brâhmanes, de la racine *kri*, *faire*, en latin *creare*. Il *fait* le monde comme un ouvrier *fait* une œuvre, dans ce sens figuré aussi le monde est présenté, dans l'Ancien Testament, comme *l'œuvre des mains* de Dieu. Mais cette œuvre est une conception spirituelle, car le Créateur, placé au centre de l'univers, comme le pontife devant l'autel, où il est étendu sous la figure d'une victime, *chante* le monde, durant l'action de l'holocauste; les êtres de la nature naissent d'un dieu démembré, avec les rhythmes qui leur sont propres et dans les mesures de leurs existences. Ainsi la main exécute l'œuvre de la pensée.

Par rapport aux créatures vivantes, ce dieu du Véda est le *père* des créatures et leur seigneur, *pradjâpatipitâ;* la sagesse, dans laquelle toute chose a été conçue, devient une *mère* des créatures, *mâtâ;* conceptions empruntées à la vie patriarcale et qui lui servent de type; symboles d'une pensée puissante, mais qui sent son incapacité à parler de Dieu, autrement qu'en langage humain; de là la sphère de ces images empruntées à l'existence des primitives familles civilisées du monde ancien, dont les chefs étaient, à la fois, des ouvriers appelés à dompter les éléments d'une nature rebelle, et des pontifes consacrant toute œuvre sur la donnée d'une purification et d'un holocauste.

Cette notion toute patriarcale, suivant laquelle les principes des choses sont à rechercher dans un ouvrier des mondes, devenu le père et la mère des créatures vivantes, nous la retrouvons en Chine; mais elle s'y sépare des notions cosmiques qui jouent un si grand rôle dans les conceptions de l'esprit indien, et elle y obtient une forme essentiellement politique, car elle y est exclusivement appliquée à l'état social : l'empereur, fils du ciel, est le père et la mère de ses sujets; dans le rituel de son installation, il demande le consentement de sa mère terrestre, tandis qu'il se retire sur la hauteur et dans la solitude, pour adorer son père céleste; car il est l'unique sacrificateur de son empire et réunit, en sa seule personne, le pontificat. C'est ce qui distingue radicalement les mandarins chinois des brâhmanes indiens; les premiers ne sont que des lettrés, dont la science s'applique à la terre et à son gouvernement; les autres sont des sacrificateurs, comme l'empereur l'est, à lui seul, dans l'empire du Milieu.

Lao-tseu parle également du Tao comme du père et de la mère de la création; mais, au lieu d'une notion patriarcale vivante, nous avons chez lui une pensée abstraite, comme celle du Sânkhya, sur cette matière. Le père se retire du monde, il a son souffle, qui est devenu son fils éternel, mais il l'a cédé, en quelque sorte, à la nature, il l'a abandonné dans la route de l'univers. La mère est le principe des êtres de la nature et des géné-

rations vivantes, par le souffle qui lui est communiqué. Au lieu d'un esprit personnel qui veut, qui désire, qui parle, qui entend, nous trouvons la notion de *cause* et de *substance*. S'il y a quelques doutes sur les termes mêmes de Lao-tseu à cet égard, c'est qu'il est radicalement impossible à l'esprit humain de se détacher complétement de l'idée du moi, ou de celle de la personne.

Baron d'Eckstein.

(La suite au prochain numéro.)



NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 9 juin 1842.

Les personnes dont les noms suivent sont admises au nombre des membres de la Société.

Mme DE DOMBASLE, à Paris,

M. IMBERT DE MOTELETTES, secrétaire de la société ethnologique.

M. Reinaud, conformément à la résolution adoptée par le Conseil, dans une de ses dernières séances, rend compte de l'état de son travail sur la géographie d'Aboulféda. La première livraison de la traduction française, répondant à la première livraison du texte arabe, paraîtra le mois prochain. M. Reinaud fait connaître au Conseil les nombreux secours qu'il a eus à sa disposition, et le parti qu'il a tâché d'en tirer pour les progrès de la science géographique.

La Société Philosophique américaine de Philadelphie écrit pour accuser réception des numéros du Journal Asiatique qui lui sont envoyés en échange de ses publications.

M. Garcin de Tassy, ne pouvant assister à la séance, transmet diverses publications que M. C. Sicé offre à la société pour sa bibliothèque.

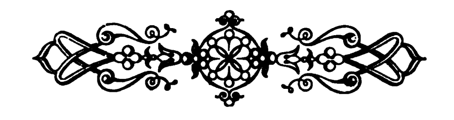
M. J. Dernburg annonce l'intention où il est de publier le *Tarifât* de Djordjâni, en arabe et en français, avec des notes, et il demande que la Société encourage cette entreprise par une souscription. — Renvoyé à une commission composée de MM. Reinaud, le baron de Slane et Biot.

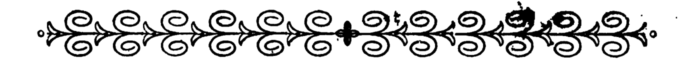
OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Séance du 9 juin 1842.

Par M. C. Sicé. *Almanach statistique des établissements français de l'Inde*, 2 vol. in-12; Pondichéry, années 1840 et 1841.

Par le même. *Almanach de Pondichéry*, années 1838 et 1839.





JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE 1842.

RECHERCHES

Sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, et subsidiairement en Algérie, par M. le Docteur Worms.

(Suite.)

§ II.

EXAMEN DES DISPOSITIONS LÉGISLATIVES RELATIVES À L'IMPÔT, AU DROIT MILITAIRE, ET AU CODE DU DÉFRICHEMENT ET DE L'APPROPRIATION.

Nous avons dit que nous ne nous arrêterions pas à cette vague sentence du Koran qui attribue à Dieu toute propriété; nous ne donnerons même que plus tard les développements nécessaires au texte suivant du Hadith qui peut être, à bien plus juste titre, considéré comme la source de toute la législation relative à la propriété, et qui est ainsi conçu :

من احيى ارضا ميتة فهى له

Quiconque vivifie une terre morte, elle est à lui.

Un chapitre spécial, qui a pour titre احياء الموات (de la révivification des terres mortes), est, dans tous les traités législatifs, consacré à l'explication de cette sentence. Cette étude ne viendra qu'après celle des impositions religieuses connues sous le nom de زكوة (*zekouet*), et celle des lois de la guerre, جهاد (*djihaed*), qui nous initiera à la manière dont le vainqueur musulman procède au partage du butin et dispose du territoire des pays conquis.

DES ZEKKAET, زكوة OU زكاة.

La loi musulmane fait des zekkaet, avec la purification, la prière, le jeûne et le pèlerinage de la Mecque, les cinq obligations fondamentales de l'Islam.

Sous le nom de zekkaet elle consacre des prélèvements qui tiennent à la fois de l'aumône et de l'impôt, en ce que, tandis qu'elle laisse à la discrétion et à la bonne foi du musulman l'emploi de ce qui est prélevé sur la partie de ses biens connue de lui seul (*bathena* باطن), elle prescrit la collection officielle de ses biens apparents (*dahara* ظاهر) par des agents spéciaux délégués à cet effet par le souverain, et qu'enfin elle fixe irrévocablement le chiffre et la quotité de ces prélèvements.

Ces zekkaet, destinés, ainsi que l'indique le sens

de ce mot, à purifier aux yeux de la divinité les biens sur lesquels ils sont pris, constituent le premier impôt connu dans l'Islam; Mahomet les institua pour l'entretien de ses premiers partisans, et il en fait mention à plusieurs reprises dans le Koran, ainsi que des collecteurs sous le nom d'*amila*. Pendant les premières années, ces zekkaet furent la base du trésor public des musulmans; mais quand, par l'agrandissement de leur domaine, d'autres sources de revenu se furent ouvertes, les zekkaet cessèrent d'être appliqués à l'entretien de l'armée pour devenir le véritable fonds de charité de l'Islam.

Destiné au soulagement des pauvres et des malheureux de toute sorte et à être dépensé dans ce que les musulmans appellent les voies de Dieu (*fi sebil Allah* في سبيل الله), cet impôt est en vigueur aujourd'hui encore dans tous les états musulmans, et il n'est pas un musulman qui ne crût se rendre coupable du crime d'apostasie s'il se permettait de détourner, dans son propre intérêt, la part que Dieu lui a prescrit de séparer annuellement de ses biens, dans l'intérêt des pauvres.

Selon la Hédaya[1], « Zakkat est une ordonnance « de Dieu, obligatoire pour tout individu de condi- « tion libre, sain d'esprit et de corps, adulte et mu- « sulman, qui est pourvu en toute propriété de la « quantité de biens ou d'effets montant à la valeur « indiquée dans le langage de la loi, par le terme « de *nissaeb* نصاب, pourvu qu'il en soit en posses-

[1] Tom. I, pag. 2.

« sion depuis l'espace complet d'une année, ce qui « s'appelle *haoul* حول.

« En général, le nissaeb est fixé à la valeur de « 200 dirhems, ce qui fait à peu près 120 ou 130 « francs de notre monnaie.

« Les zekkaet ne sont pas dus sur les maisons qui « servent de demeure, les articles de vêtements et « de ménage, sur les animaux domestiques, les armes « ni les livres de science.

« Toute valeur incertaine en est dispensée, que « ce soit une dette contestée, un esclave fugitif, ou « un bien usurpé ou égaré.

« Une créance reconnue par le débiteur est pas« sible des zekkaet, de même que celle qui n'est pas « reconnue, mais qui peut être prouvée.

ZEKKAET SAWAYIM, OU SUR LES TROUPEAUX, زكوة السّوايم

« Pour 5 chameaux, 1 chèvre (5 chameaux étant « le nisaeb); de 5 à 9, pas davantage; de 10 à 14, « 2 chèvres; de 14 à 19, 3 chèvres; de 20 à 24, 4 « chèvres; de 25 à 35, 1 chamelle d'un an (*bint mo*« *khad* بنت مخض); de 36 à 45, 1 chamelle de 2 ans « (*bint leboûn* بنت لبون); de 46 à 60 (*hikka* حقة), 1 « chamelle de 4 ans; de 61 à 75, 1 chamelle de 5 « ans (*jedaât* جذعة)[1]; de 76 à 90, 2 chamelles « de 2 ans; de 91 à 121, 2 hikkas.

[1] Et non pas *djezyat*, comme le porte à tort la traduction anglaise.

« Ce sont là les proportions indiquées par le Pro-
« phète dans ses messages aux amils ou collecteurs
« publics. A partir de 121, on recommencera sur la
« même base.

البقر BÉTAIL À CORNES.

« Le nisaeb est de 30 bœufs. Sur cette quantité,
« on prélève 1 (*tubbî* تبيع) veau d'un an, et sur 40,
« 1 veau de 2 ans (*misna* مسنة). La méthode habi-
« tuelle de calculer les zekkaet sur des troupeaux
« considérables est de les diviser par masses de 30
« ou de 40 têtes, et de lever, sur chaque 30, 1 veau
« d'un an, et sur chaque 40, 1 veau de deux ans.
« Les buffles rentrent dans la même catégorie.

المعز DES CHÈVRES[1].

« Le nisaeb est de 40 sur lesquelles on en donne
« 1, et on ne donne plus rien jusqu'à 121; de 121
« à 200, 2 chèvres; de 200 à 399, 3 chèvres; à
« partir de 400, 4, et 1 par chaque 100 de plus.
« Il en est de même pour les moutons; on ne peut
« payer qu'en moutons qui entrent dans leur seconde
« année (*sinny* سنى); ceux qui sont encore dans la
« première se nomment *djezza* جزع.

[1] Dans le livre de Sidi Krelil, cette section a pour titre : *des Moutons*, vu que, en Afrique, ces animaux sont beaucoup plus communs que les chèvres.

الخيل DES CHEVAUX.

« Sur un troupeau où les chevaux et les juments « sont confondus, le propriétaire a le choix de don- « ner un dinar par tête, ou de faire estimer le tout « et de donner cinq dinars par cent (de dinars).

« Se fondant sur ce que le Prophète a dit : « que « les musulmans ne devaient pas de zekkaet pour « leurs chevaux et leurs esclaves, » les disciples d'A- « bou Haneïfa ne veulent pas de zekkaet pour les « chevaux.

« Mais Abou Haneïfa n'étend cette exception qu'aux « chevaux de guerre d'un cavalier.

« En général, les zekkaet ne se prélèvent point « sur les jeunes animaux qui n'ont point encore at- « teint une année[1].

« A celui qui n'a pas précisément l'animal comme « a droit de l'exiger le *collecteur* الساعي, il est permis, « soit de payer en argent, soit de donner un ap- « point en espèces.

« Le collecteur doit exiger un animal de moyenne « qualité.

« Les bêtes de labour ne sont point soumises à « l'impôt.

« Si des rebelles ou des schismatiques soumettent « une tribu musulmane et prennent les zekkaet sur « les troupeaux, après l'expulsion des ennemis, l'i-

[1] Mais au milieu d'un troupeau ainsi composé, une seule bête qui a plus d'une année rend tout le troupeau passible de zekkaet.

« mam légitime ne doit point exiger d'elle de nou-
« veau les zekkaet, car il ne l'a pas protégée, et le
« droit de lever cet impôt ne lui appartient qu'à
« charge de protection.

« Les docteurs ont cependant statué que dans un
« pareil cas la tribu est tenue de payer une seconde
« fois les zekkaet; mais elle ne doit pas de nouveau
« le tribut, car le tribut est le salaire du combat-
« tant, tandis que les zekkaet ont pour objet le sou-
« lagement des pauvres.

« Un accident qui détruit les biens sujets aux
« zekkaet entraîne naturellement dispense de les
payer.

ZEKKAET SUR LES EFFETS PERSONNELS.

« Sur l'argent le nissaeb est de 200 dirhems; le
« prophète ayant dit qu'il n'y avait pas de zekkaet
« au-dessous de 5 oukias (onces), et l'oukia valant
« 40 dirhems.

« Sur l'or il est de 20 miscals; le miscal est une
« pièce d'or du poids d'un dirhem et demi.

« Les zekkaet sont dus sur les matières d'or et
« d'argent qu'on nomme *tebber*, ainsi que sur les or-
« nements et les ustensiles de mêmes métaux.

« Sur les marchandises, quand la valeur dépasse
« celle de 200 dirhems, à raison de 5 dirhems par
« 200.

« En supposant qu'un individu ne possède en es-
« pèces d'or, marchandises ou argent que de telles
« quantités de chaque espèce, que seules elles n'at-

« teignent point le taux fixé pour le nissaeb, on réu-
« nit ces biens, et c'est sur l'estimation du tout que
« l'on établit les zekkaet.

DES LOIS CONCERNANT CEUX QUI COMPARAISSENT DEVANT LE COLLECTEUR.

« Si un individu déclare devant le collecteur, qu'il « ne possède point depuis une année révolue, et l'af« firme par serment, le collecteur doit accepter cette « déclaration et ne rien exiger.

« Il en est de même si quelqu'un déclare avoir « déjà payé à un autre collecteur, pour le montant « de ce qu'il possède, s'il est prouvé que cette même « année il y ait déjà eu un autre collecteur; dans ce « cas seulement le serment est reçu et fait foi.

« Schaffeï prétend qu'en ce qui touche le zekkaet « sur les troupeaux, le propriétaire a droit à être « cru, s'il affirme avoir disposé en faveur des pauvres « du montant de la contribution; mais Abou-Haneifa « et ses disciples constatent que les zekkaet sur les « troupeaux appartenant de droit au sultan seul, le « propriétaire ne peut empiéter sur cette prérogative, « qui ne lui est réservée que sur la partie de ses biens « nommée *bathena* باطن (interne, occulte), que lui « seul peut apprécier et connaître.

« Dans tous les cas où la réclamation d'un musul« man peut être admise, la même faveur est acquise « à celle du Demmy, parce qu'il n'y a de différence « que dans la quotité, vu qu'il est sujet au double de « l'impôt exigé du musulman.

DES MINES ET DES TRÉSORS CACHÉS.

« Il y a à cet égard trois termes distincts : on nomme « *maaden* معدن, le sol où le minerai se trouve pro-« duit naturellement; *kaenz* كنز, l'argent, ou tout « autre bien enfoui. *Rikiaz* ركاز, est un terme géné-« ral qui s'applique à tous deux : à maaden littéra-« lement, et à kaenz dans un sens métaphorique.

« Si on découvre dans un terrain d'aschr ou de « kharadj (de dîme ou de tribut) une mine d'or, « d'argent, de plomb ou de cuivre, il est dû sur les « produits un cinquième à titre de zekkaet. Un dé-« pôt ou trésor enfoui est sujet au même prélève-« ment. S'il consiste en espèces portant la légende « musulmane, il est rangé dans la catégorie et sou-« mis aux règles des *loukata* (objets trouvés). Il n'y a « aucun impôt sur les pierreries, ni sur l'ambre; le « mercure paye le cinquième.

ZEKKAET SUR LES FRUITS DE LA TERRE زكوة الخارج.

« Sur tout ce que produit la terre, il est dû le « dixième ou dîme, qu'on nomme *aṣchr* العشر, que le « sol soit arrosé par submersion ou au moyen de ri-« vières, ou par des pluies périodiques (les taillis, « bambous et l'herbe exceptés); telle est la décision « d'Abou-Haneïfa. Ses disciples disent que la dîme « n'est due que sur les récoltes constantes, et du mo-« ment où elles montent à une quantité de 5 wask « (اوسق), un peu plus de 15 quintaux.

« L'argument sur lequel s'appuie Abou-Haneïfa, « pour ne point admettre le nissaeb (taux déterminé « au-dessous duquel le collecteur ne doit rien pren-« dre), est que l'aschr n'est relatif qu'à ce que la terre « produit, et n'intéresse en rien la richesse réelle du « propriétaire. (De là ressort la conséquence que la « dîme est due aussi sur les biens *wakf*.)

« Il n'est dû que la moitié du dixième sur la terre « arrosée par des moyens artificiels. Dans le cas où « l'irrigation serait établie sur le même terrain, par « des moyens naturels et par des machines, on pré-« lèverait la dîme en raison du mode d'irrigation qui « a prédominé. La dîme est due sur le miel recueilli « en terre d'aschr, mais non sur la soie.

« La double dîme (ou le cinquième) est due sur « *les terres de la tribu des Beni Taghleb et des Demmy*.

« Si un musulman convertit le sol de sa maison « d'habitation en jardin (ce sol ayant été primitive-« ment sa propriété, c'est-à-dire lui en ayant été le « premier concessionnaire), il doit la dîme dans le « cas où il arrose avec de l'eau de dîme, ou le tri-« but si c'est avec de l'eau de tribut. — Le proprié-« taire Demmy doit le tribut dans tous les cas. On « appelle de dîme l'eau des fontaines, des sources et « des lacs, et les eaux pluviales; l'eau des aqueducs « et des canaux artificiels est eau de tribut.

« En terre d'aschr il n'est rien dû sur les sources « de bitume et de soufre; mais en terre de kharadj « elles sont sujettes au tribut. »

Ce chapitre de la Hédaya est, on le voit, fort

complet en ce qui concerne l'impôt des terres de dîme, et on le retrouve établi selon le même ordre dans tous les manuscrits de législation. Mouradgeah d'Ohsson en a agi autrement; pour recueillir dans son livre les préceptes que je viens de reproduire, il faut aller les chercher dans les volumes de son ouvrage, où il les a répartis en les confondant avec des sujets qui n'y ont aucun rapport.

Ainsi nous trouvons dans le second volume, page 403, livre III, sous le titre de *Dîmes aumônières* (*zekiath*), les zekkaet accolés à la dîme pascale, au sacrifice pascal, et enfin aux fondations pieuses qui concernent les temples et les mosquées.

Je n'y remarque que l'évaluation du dirhem à 14 karats, et du miscal à 20, ce qui, je crois, est une erreur; car le kalife Omar, auquel d'Ohsson attribue cette fixation, a établi le dirhem à 16, et le miscal ou dinar à 24 karats : l'auteur y fait observer que les Turcs dépassent ordinairement, dans leurs aumônes, les limites prescrites par la loi, et que ceux qui, même pendant leur vie, se seraient montrés parcimonieux manquent rarement, au moment de la mort, de disposer d'une grande partie de leur fortune en faveur des mosquées et des établissements de charité. Ce qu'il a observé en Turquie à cet égard est fort commun en Barbarie; mais nulle part on ne retrouve dans son livre une seule phrase qui indique que les zekkaet soient des contributions obligatoires.

Il manque aussi dans le livre consacré aux zek-

kaet de l'ouvrage de d'Ohsson le chapitre intitulé : *des Zekkaet sur les récoltes;* il l'a omis, et son continuateur l'a peu exactement rétabli, à la page 18 du cinquième volume, au titre des Finances publiques. D'ailleurs, il y fixe par erreur les zekkaet au vingtième du produit des terres cultivées et possédées par les musulmans, et au dixième sur tout ce que ces terres produisent spontanément et sans culture.

Il n'en est point ainsi. Tous les légistes musulmans s'accordent à fixer au dixième l'impôt religieux sur les récoltes des terres dites de dîme (عشرية), et ils ne le réduisent au vingtième que pour les cas où, les moyens naturels manquant pour l'irrigation, la nécessité de construire et d'entretenir des machines pour l'arrosage occasionne au cultivateur un surcroît de dépense et, par conséquent, une diminution de revenu. Pour se convaincre de ce fait, il suffit de jeter un coup d'œil sur le chapitre de la Moulteka intitulé : زكوة الخارج. Man. 572, p. 33, on lit :

فيما سقته السماء او سقى سيحا او اخذ من ثمر حيل العشر بلا شرط نصاب وبقا...... وفيما سقى بغرب او دالية او سانية نصف العشر

Sur tout ce que produit la terre arrosée par l'eau du ciel et l'inondation, le dixième entier, sans condition ni de nissaeb, ni de la durée de la possession............ Sur ce qui est arrosé au moyen d'un puits à roue, de machines

mues par des chameaux, ou de réservoirs, la moitié du dixième.

Il faut remarquer aussi, dans l'ouvrage de d'Ohsson, l'oubli d'un précepte fort important, mentionné dans le même chapitre de la Moulteka (page 34), et ainsi formulé :

ولا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة

Et la même terre ne peut être sujette à la fois à la dîme (*aschr*) et au tribut (*kharadj*).

J'insiste sur ce point, parce qu'il constitue une des plus considérables divergences qui existent entre la loi turque et la loi barbaresque (rite d'Abou-Haneïfa et rite de Malek).

Le chapitre qui traite des zekkaet, dans le livre de Sidi Krelil, est conçu à peu près dans les mêmes termes, et consacre les mêmes principes que ceux que j'ai extrait de la Hédaya, sauf dans le passage que je crois utile de reproduire ici :

وفي خمسة اوسق فاكثر وان بارض خراجية الف وستماية رطل والرطل ماية وثمانية وعشرون درهما مكيا كل خمسون وخمسا حبة من مطلق الشعير من حب او تمر فقط منقيى مقدر الجفاف وان لم يجف نصف عشرة كزيت ماله زيت وثمن غير ذي الزيت وما لا يجف وفول اخضر ان سقيى بالة والا فالعشر

Et, à partir d'une quantité de cinq charges et plus, *même en terre de kharadj* (tributaire), c'est-à-dire sur 1,600 livres,

chaque livre pesant 128 dragmes, des dragmes de la Mecque au poids de 50 et 2/5 de grain d'orge moyenne chacun, on prélève sur les grains et les fruits susceptibles de dessiccation et même employés frais, la moitié du dixième, comme sur les olives destinées à faire de l'huile ou à être vendues, ainsi que sur les récoltes susceptibles de dessiccation et sur les fèves vertes, quand elles ont été produites au moyen de l'irrigation artificielle; mais, pour tout autre cas, on prend le dixième.

La disposition législative contenue dans ce passage, relativement au prélèvement de la dîme, même sur le produit des terres déjà soumises au tribut, est d'autant plus importante à noter, qu'elle est en contradiction avec les prescriptions du rite d'Abou-Haneïfa, d'où il résulte que la dîme et le tribut ne peuvent exister simultanément sur la même terre. C'est là, comme je l'ai déjà dit, une des divergences les plus remarquables de la loi turque et de la loi barbaresque, et je la signale parce que nous aurons lieu d'en montrer l'application en Algérie, où, de tout temps, les récoltes ont été sujettes, en même temps, au prélèvement de la dîme et du tribut.

Je me bornerai à cette reproduction d'un passage du chapitre consacré par Sidi Krelil, à l'étude des zekkaet, pour ne pas accumuler inutilement les citations. D'ailleurs, j'ai cru qu'il convenait de ne pas négliger l'étude de ces impositions à la fois politiques et religieuses, parce qu'elles constituent, pour les populations musulmanes, une obligation qu'elles accomplissent aujourd'hui encore aussi rigoureusement que celle du jeûne du mois de ra-

madan [1]; seulement, comme elles ont une origine essentiellement religieuse, les mahométans n'en parlent à ceux qu'ils nomment infidèles qu'avec une extrême répugnance, et toujours comme d'un usage perdu.

Aussi cet élément fait-il constamment défaut dans toutes les statistiques publiées par des Européens; d'où il résulte que toutes ces statistiques des empires d'Orient sont toujours défectueuses, quel que soit d'ailleurs le soin qu'on ait apporté à les établir. Ainsi presque toutes les publications relatives à l'empire turc constatent que depuis longtemps l'équilibre a cessé entre les dépenses toujours croissantes, et ce que l'on considère comme les véritables sources du revenu, et cependant sans emprunt ni émission de papier, les finances turques se sont maintenues en dépit des sinistres prédictions dont elles n'ont cessé d'être l'objet. Je fais

[1] Ce jeûne dure trente jours, pendant lesquels tous les mahométans se privent de toute espèce d'aliments et de boissons depuis le lever du soleil jusqu'au moment où il est couché; à partir du jour où commence le jeûne, les musulmans, même ceux qui sont ordinairement les moins exacts dans la pratique des devoirs religieux, renoncent entièrement au café et au tabac, qu'ils affectionnent plus encore que le manger et le boire; ceux mêmes qui, en temps ordinaire, se permettent l'usage du vin (et ce sont principalement les militaires) se soumettent à une rigoureuse abstinence; j'ai vu souvent nos spahis aller en expédition, faire, par une chaleur étouffante, des voyages très-fatigants, sans avoir jamais pu observer de leur part la moindre infraction au jeûne du ramadan; mais aussi, à aucune époque de l'année, on ne trouve les musulmans plus irritables; il est imprudent alors de vouloir traiter avec eux aucune affaire de quelque importance.



cette observation en passant, seulement pour montrer avec quelle défiance il convient de traiter tout ce qui se rapporte au régime intérieur des empires musulmans.

Les documents officiels réunis et publiés par notre administration, en Algérie, ne font pas davantage mention des zekkaet; et je ne crois pas que beaucoup d'Européens en aient soupçonné l'existence en Afrique. Je l'aurais méconnue aussi jusqu'au moment où je suis entré plus avant dans l'étude de la législation de l'islam, si plusieurs fois je n'avais eu occasion d'en entendre parler entre eux à des Maures qui ne supposaient pas que leur entretien pût être l'objet de mon attention. Il en était presque toujours question à propos d'Abd-el-Kader, et de ses excursions dans la Medjana et dans les montagnes de Bougie, excursions dont le but était le prélèvement des zekkaet.

Ce sont, en effet, ces impositions religieuses qui lui ont fourni le moyen de constituer un trésor public (بيت المال *beït el-mal*), et d'entretenir une armée. Il était naturel que les indigènes allassent porter à celui qui leur apparaissait comme le défenseur de leur foi cette part de leurs biens que la loi leur prescrit impérieusement d'en séparer pour de bonnes œuvres, et qu'il leur défend d'appliquer à leurs propres besoins, sous peine d'apostasie.

Ces prélèvements portent, comme on a pu s'en convaincre, non-seulement sur les récoltes, les ressources pécuniaires et les effets mobiliers, mais

encore sur les troupeaux et les bêtes de somme; et outre que la vente d'une grande partie de ces animaux rapporte beaucoup au trésor public dans les états mahométans, l'administration, à l'aide de ce qu'elle s'en réserve, y fonde des haras et des cheptels, dont l'emploi et les produits allégent considérablement les charges de l'État.

Abd-el-Kader a dû trouver dans le fonds des zekkaet des ressources d'autant plus abondantes, que la richesse des tribus africaines a puissamment augmenté depuis 1830, tant à raison de la grande quantité d'argent que depuis ce moment la France jette en Algérie, et qui en dernier lieu arrive à ces tribus, que parce que depuis cette époque elles ont cessé de fournir les énormes tributs que levait la régence turque.

La plupart des publicistes ont considéré cette grande élévation du chiffre de l'impôt, recueilli en Algérie, comme une invention de l'avidité turque, et cependant rien n'est moins fondé que cette opinion. Ce chiffre est fixé par des lois religieuses, dont la première application remonte à la domination arabe, et que les Turcs ont respectées; d'ailleurs les conquérants musulmans qui se sont succédé en Afrique ont toujours eu pour maxime politique d'appesantir sur les populations africaines le glaive et le tribut, ainsi que le recommandait expressément au gouverneur qu'il laissait après lui El-Moazz le fondateur du Caire et de la dynastie fathimite, au moment de son départ pour l'Égypte.

Depuis la chute des Turcs, qui leur interdisaient le port des armes et l'usage militaire du cheval, la plupart des tribus ont employé le superflu de leurs richesses à acheter des chevaux et des armes.

Nous allons passer maintenant à l'étude du code de la guerre.

CODE MILITAIRE.

DE LA GUERRE, *SEIR DJIHAED SEFER* سير جهاد سفر.

« La guerre contre les ennemis de l'État ou de la « religion est un devoir sacré que la loi impose à la « nation tout entière, mais qui est censé rempli par « tout le corps politique, quand une partie du peuple « s'en acquitte.

« Tout musulman en état de porter les armes doit « y prendre part. De cette règle sont exceptés les « femmes, les enfants, les esclaves, ceux qui sont at- « teints de maladies et d'infirmités.

« Le musulman ne doit pas prétendre à une solde; « il est tenu de plus à faire, sur sa propre fortune, « les sacrifices nécessités par les besoins de ses « frères.

« On ne doit amener avec soi, dans les camps, « ni sa femme, ni le Koran, à moins d'être en nom- « bre considérable.

[1] Mouradgea d'Ohsson, vol. V, pag. 49.

« Avant de commencer les hostilités, l'imam doit « faire à l'ennemi une sommation religieuse, et l'in- « viter à embrasser l'islamisme.

« Si cette invitation est sans effet, elle doit être « remplacée par une sommation politique à l'ennemi « de reconnaître l'autorité musulmane, et de se sou- « mettre à la capitation légale au profit du trésor « public.

« Tous les infidèles, excepté les Arabes idolâtres « et les apostats, peuvent être admis à payer la capi- « tation; ceux-ci n'ont le choix qu'entre la conver- « sion à la foi musulmane ou l'extermination; leurs « femmes et leurs enfants sont réduits en esclavage.

« Ces formalités accomplies, si les sommations « n'ont pas eu de succès, les musulmans doivent être « les premiers à attaquer; personne ne doit être « épargné dans l'armée ennemie, quand même pour « se garantir elle aurait placé en avant d'elle des « musulmans en guise de boucliers. Cependant le « musulman qui se verrait ainsi en face de son père « ne doit attenter à ses jours qu'à la dernière extré- « mité, et à son corps défendant.

« On ne doit faire à l'ennemi aucun quartier tant « qu'il a les armes à la main, on se servira contre lui « du fer et du feu.

« Mais on épargnera les femmes, les enfants, les « vieillards, les insensés et tous ceux qui ne peuvent « porter les armes.

« Tout acte de cruauté, toute mutilation sont in- « terdits.

« On respectera la foi jurée, les clauses de capitu-
« lation et la sauvegarde امان (*amane*), donnée par
« un musulman quel qu'il soit.

« En se retirant d'un pays ennemi, on n'y doit
« laisser ni vivres, ni bestiaux, et il faut détruire par
« le fer et le feu toutes les ressources qu'on aban-
« donne.

« En aucun temps, il n'est permis au musulman
« de vendre aux ennemis ni munitions, ni armes, ni
« chevaux.

« On ne doit conclure la paix que quand elle est
« avantageuse; et le musulman ne doit se résoudre
« à la demander qu'en cas d'entière détresse.

« On peut faire acheter à l'ennemi la paix, à prix
« d'argent, ou par le sacrifice d'objets précieux.

« Le musulman ne doit acheter la paix que quand
« il ne voit aucun autre moyen d'éviter la destruc-
« tion.

DU BUTIN LÉGAL, *GHANIMET* غنيمة.

« Dans une expédition militaire, tout ce que les
« musulmans tirent de l'ennemi, soit de gré, soit de
« force, est considéré comme butin légal.

« Le droit de la guerre légitime la propriété de
« tout objet enlevé à l'ennemi, même du butin qu'il
« aurait fait sur des musulmans.

« Le butin cependant n'est susceptible d'être par-
« tagé entre les vainqueurs, et ne devient leur pro-
« priété réelle que quand il est transporté en pays
« musulman; par conséquent, la mort d'un des com-

« battants avant le retour en terre musulmane an-
« nule le droit de ses héritiers à la part qu'ils devaient
« en avoir.

« Avant que le partage soit effectué, tout musul-
« man qui retrouverait dans le butin un bien qui lui
« aurait été enlevé a droit de le recouvrer à titre
« gratuit. Mais s'il y a eu capitulation de la part du
« peuple vaincu, ou si le partage a déjà été fait, il ne
« peut rentrer dans sa propriété qu'en en payant la
« valeur.

« L'armée entière a part au butin, quand même il
« ne serait dû qu'au succès obtenu par une partie.

« Le droit du souverain sur le butin est du cin-
« quième, mais ce prélèvement est fait par lui, non
« dans son intérêt personnel, mais dans celui des
« pauvres.

« Le reste est réparti entre les combattants, à
« raison d'une part pour les fantassins, et de deux
« pour les cavaliers; et c'est en entrant en cam-
« pagne qu'on constate la nature du service de cha-
« cun, soit qu'il le fasse à pied, soit qu'il s'en acquitte
« à cheval.

« Sous le nom de *ten'fil* (تنفيل), l'imam peut dis-
« poser, en faveur d'un individu ou d'un corps, d'un
« quart du butin qu'il a fait, après prélèvement du
« cinquième; il peut même, dans un but analogue,
« disposer de ce cinquième, qui est le lot adjugé au
« trésor de l'État.

DES CAPTIFS, *USSÈRA* اسرا.

« Les prisonniers de guerre sont esclaves, et leur « sort est soumis à la volonté du vainqueur. Le sou- « verain est maître de perpétuer leur captivité, ou « de les rendre libres en les soumettant à la capita- « tion. Il peut aussi les faire périr.

« Dans aucun cas, il n'est permis de relâcher les cap- « tifs et de les laisser sortir des terres musulmanes, « pas même pour une rançon, ou par échange.

« Cependant les disciples d'Abou-Haneïfa croient « que la rançon et l'échange peuvent être permis en « cas de détresse du trésor public, et en vue de la « délivrance des musulmans prisonniers.

DES PAYS CONQUIS.

« Le souverain est maître du sort des peuples « vaincus, ainsi qué des places des villes des pays « conquis; il peut en distribuer les terres à ses soldats « à titre de fiefs militaires (*ziamet* et *timar*)[1], ou les « donner à des musulmans, à condition qu'ils paye- « ront à l'État la dîme de leurs productions an- « nuelles; telles sont les *terres décimales* (*ärz eus- « chriyé* ارض عشرية).

« Il peut encore laisser à leurs anciens proprié- « taires non musulmans les fonds ruraux situés dans « des contrées qui se sont soumises volontairement,

[1] Nous avons déjà fait observer plus haut que cette traduction de d'Ohsson est inexacte, et que les mots de ziamet et timar ne se trouvent pas dans le texte de la Moulteka.



« ou rendues par capitulation, ou qui ont même été « réduites par la force des armes, en imposant, sur « ces biens, un tribut, soit fixe, soit proportionné à « leurs productions annuelles : telles sont les *terres* « *tributaires* (*arz kharadjiyé* ارض خراجية).

« La nature de chaque terre, soit décimale, soit « tributaire, une fois fixée à l'époque de la conquête, « suivant la religion du possesseur, ne peut plus varier.

« Il n'y a eu d'exception à cette règle qu'à l'égard « des terres de la Mecque, de l'Arz-el-Aareb (qui « s'étend d'un côté depuis Oeuzeïb jusqu'au Yemen-« Mehhré, sur les frontières de Syrie, et de l'autre, « depuis Aladj jusqu'à Beberin, Behhna et Rémel), « et de Bassora qui, bien que possédées par des « païens, furent constituées terres décimales par le « prophète et les quatre khalifes [1].

« Dans tous les temps, le souverain est maître de « disposer également à son gré des terres vagues et « vaines de l'empire; *mais il doit*, dans l'intérêt de « l'État, les constituer terres tributaires, sans avoir « égard ni à la *religion*, ni à la *condition politique* de « ceux à qui il les accorde.

« Le souverain est encore maître de céder à qui « bon lui semble une partie de ces terres vaines et « vagues, moyennant une *rétribution annuelle*.

« L'imam est le *seul maître* des chemins publics, « places, fleuves, rivières, et généralement de tout « ce qui est à l'usage du public.

[1] Je reproduis ici, sans correction, les noms des villes d'après l'ouvrage de d'Ohsson.

DES REBELLES, *BOUGHAT* البغاة.

« Tout musulman rebelle à l'autorité légitime mé-« rite la mort.

« Avant de combattre les rebelles, le souverain « doit les sommer de se soumettre, et demander les « motifs de leur révolte.

« Le souverain et son armée victorieuse doivent « épargner les vaincus, et ne peuvent s'emparer de « leurs biens; ils ne peuvent que faire usage, au be-« soin, de leurs chevaux et de leurs armes.

« On n'a le droit de traiter sévèrement les vain-« cus, de faire main basse sur eux et sur leurs bles-« sés et fuyards, que quand on a la certitude de l'exis-« tence d'un foyer d'insurrection.

DES SUJETS TRIBUTAIRES, *ZIMMY* ذمي.

« Les sujets tributaires sont les peuples soumis à « la puissance mahométane volontairement, par ca-« pitulation, ou par la force, et qui, refusant d'em-« brasser l'islamisme, sont condamnés par le Koran « même à un tribut individuel, qui leur est imposé « comme rachat de l'esclavage ou de la mort qu'ils « ont encourus par leur infidélité.

« Ils doivent cependant jouir, au même degré que « les musulmans, du bénéfice des lois civiles qui « garantissent la sûreté des personnes et des pro-« priétés.

« Mais dans l'ordre social, les sujets tributaires

« ne doivent, sous aucun rapport, se confondre avec « les musulmans, attendu la supériorité religeuse et « politique du fidèle sur l'infidèle.

« Il n'est pas permis à ce dernier de revêtir le « costume mahométan; de porter des armes, de se « servir de chevaux ou autres montures, à moins « qu'il ne soit atteint d'infirmité; alors même son « équipage doit être des plus modestes. *Au lieu de « selle, il* FERAIT MIEUX *de se servir d'un bât ordinaire*[1]. « Partout il doit céder le pas aux musulmans. Les « femmes doivent être distinguées par la couleur de « leurs tabliers, et ne porter de colliers que d'un « métal commun.

« Le fidèle qui veut saluer un infidèle ne doit « lui adresser que les seuls mots : *Ve-aleikoum* (et à « vous aussi); ou bien ces paroles mystérieuses : « *Salam ala men ittibâ el hida* (salut sur qui suit la « bonne voie)[2].

« *Enfin en tout temps, en tout lieu,* un sujet tribu- « taire doit être respectueux envers un musulman; « *il doit même se tenir debout* en payant la capitation « au collecteur, et, S'IL N'EST PAS EXACT au terme fixé, « celui-ci peut le prendre au collet, et lui dire :

[1] Nous ferons, relativement à ce passage, la même observation que celle que contient la note précédente.

[2] Cette formule de *Selam ala men yctteba el-houda* était adoptée en Afrique, et mise en tête de toutes les lettres que les pachas ou les beys avaient à écrire aux consuls européens; aujourd'hui encore, elle est en usage dans les rapports des musulmans avec les Français. et signifie : « le salut sur celui qui suit la voie droite; » elle n'engage pas beaucoup à ce qu'on voit celui qui s'en sert.

« O tributaire (*ya zimmy*), paye ton tribut; *au reste, ce* « *ne serait pas une injure* s'il l'appelait ennemi de Dieu « (*ya adou Allah*).

« Les sujets non musulmans ne doivent pas être « gênés dans l'exercice de leur culte; il ne leur est « pas cependant permis d'élever de nouveaux tem- « ples mais bien de réparer les anciens.

« Un musulman pécherait contre la religion et les « lois, s'il avait l'impiété de louer son immeuble, « situé dans une ville, pour servir de temple aux « zimmys.

« Enfin, il n'est permis à aucun sujet tributaire de « quitter le pays musulman; ce délit emporte la pros- « cription et la mort civile [1]. »

Ici se termine, dans le livre de d'Ohsson, le code militaire; mais il n'est pas complet, et pour le compléter, il nous faut, comme cela nous est arrivé au sujet des zekkaet, aller chercher dans une

[1] Aussi, tant que les Algériens purent penser que leurs vainqueurs n'ignoraient aucun des droits de la victoire et voulaient les exercer, ils se gardèrent de forfaire leurs têtes et leur fortune en émigrant; mais cette illusion ne tarda pas à tomber. Quand ils virent que les Français ne savaient par quelles concessions leur faire agréer et excuser la conquête, ils se répandirent dans les campagnes, se domicilièrent dans les royaumes de Tunis et de Maroc, ou rejoignirent Abd-el-Kader, et devinrent de puissants auxiliaires de nos ennemis par les relations qu'ils avaient conservées parmi nous et avec ceux qui géraient ouvertement leurs biens.

Nous avons eu, notoirement à Tunis, les principaux habitants de Bône qui ont pris part à l'assassinat des commandants Houder et Bigot, qui ont envoyé à Achmet-bey de la poudre et des armes, et qui avaient des procureurs fondés à Bône, sans qu'on inquiétât ni les uns ni les autres.

autre partie de l'ouvrage, à l'article *finances publiques*, les dispositions légales relatives au tribut [1].

DE L'IMPÔT TERRITORIAL, *KHARADJ-ÈRAZY*.

« L'impôt territorial est assis sur les terres tribu-« taires, possédées indistinctement par les sujets de « l'empire, musulmans et non musulmans; il est de « deux espèces : l'une se lève sur les productions « seules, et l'autre sur les terres, sans égard à leurs « fruits. La première s'appelle impôt proportionnel « (*kharadj-moukassemé* خراج مقاسمة), l'autre, impôt « fixe (*kharadj-wazifé* خراج وظيفة).

« *L'impôt sur les productions* se règle sur la nature du « sol de chaque contrée; il s'élève au cinquième, au « quart, au tiers ou à la moitié des productions.

« *L'impôt foncier* doit se régler aussi sur la fertilité « du sol et l'étendue des terres.

« L'un et l'autre impôt, une fois déterminés et éta-« blis sur une terre par le souverain qui a fait la « conquête, restent invariables.

« Il est bien entendu que l'impôt sur les produc-« tions doit subir les chances de ces productions, « tandis que l'impôt fixe doit se percevoir chaque « année, sans égard aux événements heureux ou « malheureux qui peuvent survenir.

« *En tous cas, quand le possesseur d'une terre tribu-« taire en néglige la culture, et se met ainsi, par sa « propre faute, dans l'impuissance de payer l'impôt,* le « souverain a *le droit d'affermer cette terre à un autre*

[1] Mouradgea d'Ohsson, tom. V, pag. 19.

« *individu*, pour ne pas laisser en souffrance les reve-« nus du trésor public.

« Du reste, il est de principe que nul immeuble, « nulle propriété consistant en bâtiments, que le « propriétaire soit musulman ou non, ne doit jamais « être soumis à une imposition quelconque.

DE LA CAPITATION (*DJIZYÉ* OU *KHARADJ-EL-ROUOUSS*) KHARADJ DES TÊTES, جزية - خراج الروس.

« C'est un tribut personnel imposé indistinctement « sur tous les sujets non mahométans de l'empire; « ils doivent être partagés en trois classes, tenues en « raison de la fortune de chaque individu de payer « par mois, et d'avance au trésor public, quatre, « deux, ou une dragme d'argent.

« Les femmes, les esclaves, les enfants, les infir-« mes, les moines sont dispensés de la capitation.

« Au reste, le souverain peut imposer une capita-« tion quelconque sur la masse des habitants d'une « ville, d'un pays, d'une île, *et peut exempter de ce tri-« but individuel les sujets employés au service de l'empire, « voués à l'état militaire, préposés à la garde d'un poste « quelconque.* »

J'aurais bien quelques observations à faire sur le contenu du chapitre qui précède; mais il n'y aura aucun inconvénient à les présenter quand, après avoir reproduit les préceptes relatifs à la guerre sainte exposés dans la Hédaya et dans Sidi Krelil, je comparerai les principes établis à cet égard par les docteurs Hanafi et les Maleki.

HEDAYA, BOOK IX, AL SEYIR, OR THE INSTITUTES السّير [1].

Ce livre des règles de la guerre sainte, qui n'a pas moins de 118 pages in-4°, comprend dix chapitres et est beaucoup plus détaillé que celui de la Moulteka.

« L'injonction sacrée de la guerre sainte est suffi- « samment observée quand elle est faite par une « partie des fidèles; elle est établie sur les paroles du « Prophète : « Combattez les polythéistes, » et « La « guerre est établie, et doit durer jusqu'au jour du « jugement. »

« Mais quand il y a convocation générale par « l'imam, en cas de danger, personne n'en est dis- « pensé, ni hommes, ni femmes.

« Les infidèles peuvent être attaqués à raison du « seul fait de la différence de cultes.

« Le devoir de la guerre n'est imposé ni aux mi- « neurs, ni aux esclaves, ni aux femmes, ni aux in- « firmes de toutes sortes.

« On doit d'abord faire aux ennemis sommation « d'embrasser la foi musulmane, et, s'ils s'y refusent, « on doit les inviter à se soumettre au payement de « la capitation; quant aux apostats et aux Arabes ido- « lâtres, ils n'ont que la ressource de se convertir. « Ces invitations une fois faites, et sans résultat, on « procède aux hostilités par tous les moyens pos- « sibles.

« On ne doit point mutiler ni tuer les enfants,

[1] Tom. II, pag. 139 de la traduction anglaise.

« les insensés, les infirmes, ni les femmes, à moins « que la femme ne soit une reine, ou qu'elle n'ait pris « part au combat.

« La paix peut être accordée aux infidèles; *mais « ce n'est jamais qu'une trêve*, et si elle est désavanta-« geuse, elle peut être rompue, après toutefois qu'on « a donné avis de la rupture.

« Si les infidèles avec lesquels il est en paix agis-« sent avec perfidie, l'imam a le droit de les attaquer « à l'improviste; ainsi une incursion faite par eux sur « le territoire musulman, et autorisée par leur sou-« verain, est une infraction au traité.

« On ne doit pas se hâter de faire la guerre aux « apostats, afin qu'ils aient le temps de venir à ré-« sipiscence.

« Les musulmans ne doivent acheter la paix qu'à « la dernière extrémité.

« On ne peut vendre aux infidèles ni chevaux, ni « munitions, soit pendant la guerre, soit pendant la « paix (qui n'est qu'une trêve).

« La protection accordée à un ennemi, ou à une « population ennemie, par un individu musulman de « condition libre et adulte est valide, et engage toute « la communauté musulmane.

DU BUTIN ET DU PARTAGE À EN FAIRE باب الغنايم وقسمتها.

« L'imam, après avoir conquis un pays par la force « des armes, a le droit de le partager aux troupes « (comme le Prophète fit pour celui de Khaïber à ses

« compagnons d'armes), ou il peut les laisser aux « mains des propriétaires originaux, en leur impo- « sant une taxe personnelle, et en grevant les terres « d'un tribut, comme fit Omar pour l'Irak.

« Telle est la loi en ce qui concerne la propriété « immobilière et le territoire; quant à *la propriété « mobilière, elle doit être partagée entre les soldats.* « L'imam peut rendre à la liberté les habitants en « leur imposant la capitation.

« En laissant le pays, de la manière susmention- « née, entre les mains de ses habitants, il y a avan- « tage pour la communauté des musulmans, puisque, « *dans ce cas, les habitants ne sont véritablement que les « cultivateurs du sol pour les musulmans*, pour le compte « desquels ils font tout le travail et toute espèce de « cultures, sans que ceux-ci prennent, à ce sujet, ni « peine, ni dépense.

« Quand l'imam laisse aux habitants du pays leurs « terres et leurs personnes, il doit aussi *leur laisser « une partie de leurs valeurs mobilières*, suffisante pour « les mettre en état d'entreprendre leurs travaux et « la culture de ces terres.

« Les captifs faits pendant la guerre peuvent être « immolés, faits esclaves, ou assujettis à la capita- « tion.

« L'échange des prisonniers n'est pas licite; ce- « pendant il y a discussion à ce sujet. On ne doit, « dans aucun cas, les remettre en liberté sans com- « pensation.

« Tous les troupeaux et autres moyens de sub-

« sistance, ainsi que les bagages qu'on ne peut em-
« mener avec soi en se retirant, doivent être détruits
« et brûlés; mais on ne doit point mutiler les ani-
« maux.

« Le butin ne peut être partagé que quand on est
« de retour en pays musulman. Les objets de pre-
« mière nécessité peuvent, avant cette époque, être
« employés à l'usage des combattants; mais ceux-ci
« ne peuvent rien vendre de ce qui fait ainsi partie
« du butin.

« Tout homme qui meurt en pays ennemi n'a
« droit à aucune part du butin; mais s'il ne succombe
« qu'après le retour en terre musulmane, il a droit à
« sa part, et ses héritiers la recueillent.

« Le cinquième de tout le butin est mis de côté
« par l'imam pour les pauvres, les orphelins et les
« voyageurs nécessiteux.

« Les quatre cinquièmes restants seront partagés
« entre tous ceux qui ont pris part à la guerre.
« La part du cavalier est double de celle du fan-
« tassin.

« Les esclaves, les femmes, les enfants, les sujets
« tributaires qui ont pris part à la guerre ne sont pas
« compris dans la répartition du butin; mais on doit
« leur donner quelque chose à titre de paye.

« En pays ennemi, l'imam peut donner en grati-
« fication, à un individu ou à un corps, une partie ou
« la totalité du butin; mais une fois qu'il est trans-
« porté en pays musulman, il est devenu la pro-
« priété des combattants, et l'imam ne peut plus

« donner de gratifications que sur le cinquième mis « de côté par lui.

DES LOIS RELATIVES AUX MOSTÉMINE[1], باب المستامن.

« Le musulman qui va pour trafiquer en pays « ennemi ne doit faire aucun tort aux habitants, ni « dans leurs personnes, ni dans leurs biens.

« La résidence au delà du terme d'une année en « pays musulman rend l'étranger passible de la ca- « pitation.

« L'étranger devient aussi *dimmy* (tributaire) par « l'achat qu'il a fait d'un terrain sujet au tribut, et « par le payement de l'impôt qui y est attaché[2], à « moins que cet achat ne soit fait seulement en vue « de trafic.

DE LA DÎME ET DU TRIBUT, *ASCHR* ET *KHARADJ*, باب العشر والخراج

« *Aschr* signifie dix, *kharadj* signifie le produit de « la terre et le loyer des esclaves; en langage de la « loi, il veut dire tout impôt prélevé à titre de taxe « sur le territoire ou sur la personne du demmy, et « cette dernière imposition est nommée *djizyat* ou « capitation, جزية.

[1] *Mostaémen* vient de *Amane* (امان), « sauvegarde ». Ce nom est appliqué à tout individu qui réside passagèrement sous la sauvegarde du souverain en pays ennemi.

[2] C'est probablement pour éviter ces conflits que l'achat de tout immeuble en pays musulman est interdit aux sujets européens.

« L'étendue du territoire de l'Arabie proprement « dite s'étend des bords de la rivière Uzeib jusqu'à l'ex- « trémité du Yemen qu'on nomme Amhoura; en lar- « geur, elle s'étend de Berîn, et Rihna-e-Rem-lalledj « aux confins de la Syrie, et le territoire de l'Irak « arabique va en largeur de Uzeib à l'arrière de Hill- « wân, tandis qu'en longueur il va de Loalba-e- « Aloûs à l'extrémité où est le fort Koutschouk, du « côté de la mer [1].

« De cette contrée, les terres qui constituent l'Ara- « bie propre sont décimales ou *aschoury* عشرية, et « celles de l'Irak arabique sont tributaires ou *khi-* « *radjy* خراجية.

« Il est à observer néanmoins que les terres de « l'Irak sont la propriété des habitants, qui peuvent « légalement les vendre ou en disposer, parce que « l'imam, toutes les fois qu'il soumet un pays par la « force des armes, est libre de rétablir les habitants « dans leurs possessions et d'imposer, sur leur terri- « toire et sur eux, le tribut et la capitation; et, ceci « ayant eu lieu, le pays continue à être la propriété « des habitants, comme cela a été dit plus haut en « traitant du butin.

« Les pays dont les propriétaires deviennent mu- « sulmans ou que l'imam a partagés aux troupes, sont « terres d'aschr (de dîme); les pays, au contraire, « soumis par les armes, et que l'imam restitue aux

[1] Les noms ne sont pas, comme on le voit, rapportés ici plus correctement par Hamilton que par d'Ohsson. Nous rectifierons ces erreurs un peu plus loin, au moyen du texte de la Moulteka.

« anciens habitants, sont de kharadj (tribut), et le « tribut est dû par le propriétaire, quand bien même « il n'aurait pas cultivé.

« Les territoires arrosés par des rivières sont de « tribut; ceux qui sont arrosés au moyen des sources « sont de dîme.

« Quand un individu défriche un terrain vague, « c'est la nature des terres du voisinage ou de l'eau « d'irrigation qui y fait établir ou la dîme ou le tribut.

« Le tribut a été imposé, par le khalife Omar, sur « l'Irak, de la manière suivante : pour chaque *jorib* « (on aurait dû mettre *djerib*) de terre arrosée, un « saa et un dirhem; pour chaque djerib de prairie, « 5 dirms; pour les jardins et les vergers, il ordonna « de prélever 10 dirms par djerîb complanté de « vignes et de palmiers. Un djerib de terre est une « mesure de soixante drâas, des drâas de Perse qui « sont longs de sept pans.

« Les docteurs posent en fait que le tribut ne doit « pas excéder le montant de la moitié des produits, « mais que prendre la moitié n'est que justice.

« Le tribut peut être diminué dans certains cas, « tels que perte de la récolte, etc. mais jamais on « ne doit prélever plus que ce qui a été établi.

« La conversion du propritétaire à l'islamisme « n'annule pas le tribut qui est attaché à sa terre.

« Le terrain tributaire qui passe d'un dimmy à un « musulman ne change pas pour cela de nature.

« Il n'est pas dû de dîme sur les produits des terres « tributaires. »

Il ne sera pas sans quelque utité de confronter, avec cette section du code de la guerre qui traite de la dîme et du tribut, le texte de celle qui est consacrée au même objet dans la Moulteka. (Manuscrit 572, pag 103 v.)

باب العشر والخراج

ارض العرب عشرية وهي ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام وكذا البصرة وكل ما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين الغانمين وارض السواد خراجية وهي ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية او العلث الى عبادان وكذا كل ما فتح عنوة واقر اهله عليه او صولحوا سوى مكة وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها وان احيى موات يعتبر قربه عند ابي يوسف وماؤه عند محمد والخراج نوعان خراج مقاسمة فيتعلق بالخارج كالعشر وخراج وظيفة ولا يزاد على ما وضعه عمر رضي الله عنه على السواد لكل جريب

SECTION DE LA DÎME ET DU KHARADJ.

La terre des Arabes est décimale. Elle comprend ce qui est entre El-Odheïb et l'extrémité de Hadjer du Yemen à Mèhra jusqu'aux confins de la Syrie. Il en est de même de Bassra (c'est-à-dire que la terre y est de dîme) et de tout pays dont le peuple s'est converti à l'islam, ou qui a été conquis par les armes et partagé comme butin aux vainqueurs. Et la terre

du Souad est tributaire (*kharadji*); elle comprend ce qui est entre El-Odheïb jusqu'à la montée d'Hallouane et va de Tsaalabieth ou Alth jusqu'à Abbadann, et il en est ainsi de tout ce qui a été conquis de vive force, et dont les habitants ont été laissés en possession ou ont capitulé, excepté la Mecque. Et la terre du Souad est la propriété des habitants qui peuvent en disposer par vente on autrement. Quant aux terres vaines mises en culture, elles sont classées comme celles auxquelles elles sont contiguës selon Abou-Youssef, et en raison des eaux qui servent à les arroser, au dire de Mohammed. Et le kharadj est de deux espèces : *kharadj mokassimé*, qui est établi proportionnellement à l'abondance de la récolte, comme la dîme, et *kharadj wadhifé*, qui reste fixé à la quotité imposée sur le Souad par Omar, à raison de, etc. etc.... (C'est le tarif indiqué dans la Hédaya.)

JIZYAT جزية. — CAPITATION.

« La capitation est le résultat d'une convention « qui en fixe le produit, ou bien elle est imposée aux « infidèles par l'imam qui les a vaincus, à raison de « 48 dirhems par an sur les individus riches[1], de 24 « dirhems sur les gens d'aisance moyenne[2], et sur les « plus pauvres de 12 dirhems[3]. Comme cette taxe « est une espèce de rachat de la vie, elle ne doit pas « être prélevée sur les individus qu'en temps de

[1] Qui possèdent dix mille dragmes et plus.

[2] Qui sont riches de plus de deux cents dragmes et de moins de dix mille.

[3] Qui, sans avoir deux cents dragmes, ne sont pas tout à fait dépourvus.

J'ai trouvé cette fixation dans le manuscrit n° 263 de la Bibliothèque royale intitulé *Dourrer el-Ahkaem*. L'auteur est Khosrou el-Roumi.

« guerre il est défendu de tuer, comme les femmes, « les enfants, les vieillards et les infirmes. Elle peut « et doit être imposée aux Kitaeby et aux Medjeous-« sy, mais jamais aux apostats ni aux idolâtres d'Ara-« bie. On ne l'impose ni aux pauvres incapables de « travail, ni aux moines, ni aux hermites, ni aux « esclaves.

« La capitation étant une sorte de punition in-« fligée à l'infidèle, à cause de son obstination à « rester dans l'aveuglement, il suit de là qu'elle ne « doit point être acceptée par envoi, mais *qu'elle doit « être prélevée d'une manière humiliante et mortifiante « par le collecteur qui reste assis pendant que le tribu-« taire la paye debout*. Selon une autre tradition, le « collecteur *doit prendre le dimmy au collet, et le se-« couer*, en lui disant : « Paye ta dette, demmy. »

« On ne doit point permettre de construire des sy-« nagogues ou des églises sur le territoire musulman ; « mais on laisse réparer les lieux anciennement con-« sacrés au culte, et ils peuvent même en construire « de nouveaux dans les villages et les lieux écartés.

« L'imam doit empêcher les dimmys de porter les « mêmes vêtements que les musulmans, de monter « à cheval, de se servir d'armes ou de selles. Leurs « femmes doivent être séparées des musulmanes « dans les chemins publics, ainsi que dans les bains. « Leurs maisons doivent être distinguées par certains « signes, afin que les mendiants qui viennent aux « portes ne soient pas exposés à prier pour eux. Les « docteurs disent que toute espèce de monture doit

« être interdite aux dimmys, excepté dans certains « cas d'urgence; mais, alors, le dimmy doit mettre « pied à terre partout où il rencontre une réunion « de musulmans; et *il ne doit se servir, en guise de « selle, que de paniers ou bâts pour les ânes*. On doit dé- « fendre aux dimmys des classes supérieures de « porter de riches vêtements.

« Si un dimmy se refuse à payer la taxe, commet « un meurtre ou un blasphème, ou un acte d'im- « pureté avec une femme musulmane, son contrat « de soumission n'est pas pour cela annulé; il ne « l'est réellement que *quand il s'enfuit en terre d'infi- « dèles*, ou quand il attaque des musulmans, et, dans « ce cas, il tombe dans la condition d'apostat.

DES APOSTATS, باب المرتد.

« On leur explique la religion musulmane, afin « de dissiper leurs erreurs. Si, au bout de trois « jours, l'apostat n'est pas venu à résipiscence, il est « mis à mort. Pendant l'apostasie, ses droits sur ce « qui est sa propriété ne sont que suspendus et non « détruits. Ils lui reviennent après sa conversion à « l'islamisme.

« S'il meurt ou est tué pendant l'apostasie, les « biens qu'il a acquis pendant qu'il était musulman « vont à ses héritiers musulmans, mais ceux qu'il a « acquis en état d'apostasie deviennent propriété com- « mune des musulmans, et vont au trésor public.

« La femme musulmane de l'apostat qui meurt

« devient son héritière, s'il périt ou est tué pendant « son *iddet*[1].

« Une femme qui apostasie est renfermée, mais « on ne la met pas à mort, et ses biens vont à ses « héritiers. »

Pour compléter notre étude sur le droit de la guerre, il nous reste à emprunter, au chapitre intitulé Bab el-Djihaed du manuscrit de Sidi Krelil, un ou deux passages, qui sont, pour nos recherches, du plus haut intérêt.

ووقفت الارض كمصر والشام والعراق[2]

Et la terre est faite wakf, comme l'Égypte, la Syrie et l'Irak.

Dans un livre intitulé : تبصرة النخمي, *Éclaircissements ou commentaires de Nahmy,* par un sectateur de Malek, j'ai recueilli le passage suivant (page 172, manuscrit n° 2404) :

وان تركتها (الارض) لاهل العنوة الذين فتحت عليهم
على وجه العون ليس على وجه الملك لم يبيعوها وان مات لم
يورث عنه وان اسلم لم يكن له وما خلا اهله عنه
كالعنوة فان راى الامام قسمتها قسمها وان راى ان
يوقفها وقفها

[1] *Iddet* (عدّة) est la période pendant laquelle, après la séparation ou la mort de son mari, une femme doit se mettre en retraite, et avant l'expiration de laquelle elle ne peut contracter un nouveau mariage.

[2] Manuscr. n° 539 Bibl. royale, p. 36 *r*.

Et quand la terre est laissée à la population vaincue, sur laquelle elle a été conquise, c'est à titre de *moyen de subsistance* et non de *propriété;* ils ne peuvent la vendre; elle n'entre point dans la succession de ceux qui meurent, et ne reste point à ceux qui se convertissent à la foi musulmane, et tout ce qu'ils en laissent est considéré comme butin; et, si l'imam veut, il peut le partager (aux vainqueurs); et, s'il veut le faire wakf, il le peut aussi.

Et un peu plus loin, même page :

وقال ملك في ارض مصر وديارها لا تباع يريد لانها
وقفة على وجه الحبس فلا تباع رقابهم وقال ابن القاسم في
المتخبت قال ملك اذا اسلم اهل العنوة اخذ منهم
دنانيرهم ودرهمهم وعبيدهم وكل ما لهم

.... Et Malek a dit, à propos du territoire et des édifices de l'Égypte, qu'ils ne peuvent être l'objet de ventes; entendant, par ces mots, que l'Égypte a été immobilisée à titre de fondation pieuse, et que le fonds ne peut être vendu. Et Ibn el-Kassem a dit, dans les Motskhabat : Malek a prescrit, relativement à ceux des vaincus qui se font musulmans, de leur prendre leurs dinars, leurs dragmes, leurs objets de prix et tout ce qu'ils possèdent.

On trouve aussi, dans le commentaire d'Ab el-Baqui sur Sidi Krelil, à la page 59 du chapitre de la guerre, la proposition suivante :

والعنوى حرّ واذ مات او اسلم فالارض فقط للمسلمين

L'habitant du pays conquis est de condition libre (*ingenuus*), et quand il meurt ou se convertit à l'islam, la terre appartient seule aux musulmans.

Nous pouvons maintenant passer à l'étude du chapitre des défrichements par culture ou bâtisse, que la loi musulmane indique sous le titre de : احياء الموات , *Révivification des terres mortes*.

CHAPITRE V. — DES TERRES VAINES ET VAGUES. — *ADYET* عادية OU *IHHY EL-MÉVAT*[1] احياء الموات.

« Les terres vaines et vagues sont celles qui ne « produisent rien, et qui ne sont la propriété de per- « sonne.

« Tout individu, musulman ou non, qui défriche « une terre vacante en acquiert la propriété et peut « en disposer librement.

« Excepté celles qui sont contiguës aux terres « cultivées, et dont on se sert pour y déposer les « moissons et les fourrages.

« Mais celui qui se bornerait à clore de pierres ou « de broussailles une terre vacante, et la laisserait « *trois ans* inculte, n'en aurait pas acquis la pro- « priété[2]. (Un autre individu peut alors exploiter le « sol pour son propre compte.)

« Celui qui, dans un terrain vacant, fait creuser « un puits ou un bassin en devient le propriétaire ; « ainsi que du sol d'alentour jusqu'à quarante pieds

[1] D'Ohsson, tom. VI, p. 122.

[2] Il y a dans le texte de la *Moulteka* : « On la lui prend pour la donner à un autre : ومن حجر ارضًا ثلث سنين ولم يعمرها اخذت منه ودفعت الى غيره

« de distance; mais, s'il y a découvert une source « d'eau vive, le rayon pourra s'étendre jusqu'à cinq « cents pieds. Enfin, quiconque plante un arbre « dans un sol vacant devient propriétaire de cet « arbre, ainsi que du terrain qui l'entoure à cinq « pieds de distance.

« *Hédaya*, vol.... p. 128. — Of the cultivation of « waste lands. (En note, en arabe : *Ahya el-mawat*, « litterally, *the revival of the dead*.)

« *Mawat* (waste lands) signifie toute pièce de « terre improductive, soit par défaut d'eau, soit par « inondation ou toute autre cause qui en empêche la « culture; elle est dénommée *mawat* ou morte parce « que, comme ce qui est frappé de mort, elle n'est « d'aucun usage.

« Toute pièce de terre qui depuis longtemps est « restée inculte sans appartenir à personne, ou qui « a été auparavant propriété d'un musulman qui « actuellement est inconnu, et qui, en même temps, « est assez éloignée d'un village pour que, de là, la « voix humaine ne puisse s'y faire entendre, est « nommée *mawat*.

« Quiconque cultive une terre vague avec la per- « mission de l'imam, en obtient la propriété. Abou « Haneïfa fait de la permission du souverain une « condition *sine qua non*, tandis que ses disciples « pensent que, même sans cette autorisation, la « propriété est acquise de plein droit à celui qui « cultive.

« Un terrain mort mis en culture ne doit que la

« dîme, à moins qu'il ne soit arrosé au moyen d'une « eau tributaire[1].

« Quand, après avoir défriché un semblable ter- « rain, le cultivateur le délaisse, et qu'un autre « survient qui le cultive, selon l'opinion de quelques « légistes, c'est le survenant qui a le plus de titres à « la propriété. Mais il est reconnu généralement « aussi qu'à son retour celui qui a abandonné le « terrain a droit de le reprendre, puisque c'est lui « qui l'a ramené à la vie.

« Si un individu cultive une terre vague, et que « quatre autre personnes viennent à mettre en cul- « ture le terrain adjacent, de manière à fermer toute « issue au territoire du premier, c'est sur le sol du « dernier venu qu'on pratique les issues.

« Si un dimmy met en culture une terre vague, « il en devient le propriétaire, tout comme le mu- « sulman.

« Si un homme délimite une pièce de terre, et y « ayant fait des marques avec des pierres ou autre- « ment, la laisse dans l'abandon en cet état pen- « dant *trois ans*, sans la cultiver, l'*imam peut*, *dans ce* « *cas, la lui reprendre et l'assigner à un autre;* car ce « terrain avait été donné dans le but de le rendre « productif, en sorte qu'il en résultât un bénéfice « pour la *communauté musulmane*, par la collection « des dîmes ou du tribut; et, comme le motif de la « concession a été méconnu, il convient que l'imam

[1] Comme, par exemple, celle de canaux creusés par l'autorité publique, ou de fleuves navigables.

« délivre le terrain à un autre, afin que les vues dans « lesquelles se fait la concession soient réalisées.

« On ne doit pas permettre de cultiver une pièce « de terre vague immédiatement contiguë à des ter- « rains productifs, vu qu'il faut laisser un espace « suffisant pour l'usage des troupeaux ou le dépôt « des récoltes des autres propriétaires. De plus, les « docteurs ont déclaré que l'*imam n'avait pas le droit* « de laisser à un individu la disposition exclusive « d'un objet nécessaire pour l'usage de la commu- « nauté musulmane, tel qu'une saline, un puits « banal, etc.

« Quiconque creuse un puits dans un terrain « vague a droit à une certaine étendue du terrain « environnant; si c'est un puits pour l'usage des « chameaux, elle comporte un espace de quarante « drâs [1]; si c'est un puits fait dans le but d'en em- « porter l'eau au moyen d'une bête de somme, il « donne droit à soixante drâs; si c'est une source, « elle comporte un espace de cinq cents drâs. Il « n'est permis à personne de venir creuser, pour son « compte, dans ce rayon. L'espace alloué à celui qui « plante un arbre à fruits est de cinq drâs. »

J'ai recueilli, pendant mon séjour en Afrique, parmi mes notes, le chapitre suivant d'un manuscrit fort en usage à Alger, et qui résume, sur toutes les matières, les décisions des quatre imams fondateurs des rites orthodoxes. Ce livre est intitulé :

[1] *Drâ* est l'aune encore en usage en Afrique, et répond au nom de *guz*, qui, dans l'Inde, indique la même mesure de longueur.

Mizân schrâyet el-Koubra (Balance de la haute législation); et le chapitre a pour titre : *Ketaeb ehya el-mouét* (Livre de la révivification des terres mortes).

« Les imams s'accordent tous à cet égard, qu'il « est licite au musulman de ramener à la vie la terre « morte, et même la terre morte d'islam; mais, « quant aux autres questions sur lesquelles ils sont « en divergence, ce sont les suivantes.

« Les trois imams [1] prétendent que le dimmy n'a « pas le droit de révivifier la terre morte d'islam, « tandis que Abou Haneïfa soutient que cela lui est « permis. Le premier avis a prévalu; sur le second il « y a partage; c'est la doctrine adoptée qui fait loi.

« La première considération à ce sujet est que la « concession accordée au dimmy du droit de révivi- « fier la terre morte d'islam a, pour conséquence, « de le faire sortir de l'état d'abjection, et la seconde « se fonde sur ce qu'il n'y a pas de différence entre « le fait par suite duquel il serait autorisé à cet acte « et celui d'établir une maison au milieu des lieux « fréquentés à titre d'égalité.

« Abou Haneïfa ne reconnaît valide l'acte de révi- « vification qu'autant que l'imam l'a permise, tandis « que Malek prétend qu'il n'est pas besoin de cette « permission pour défricher dans un lieu éloigné et « inhabité et que personne ne revendique, et qu'elle « n'est rigoureusement nécessaire qu'au voisinage « des lieux cultivés et habités, et relativement aux

[1] Malek, Schefaeï, Hannbal. La plupart des écrivains musulmans n'indiquent ce dernier que par son prénom d'Achmed.

« endroits sujets à revendication. Scheffaei et Ach-« med (voir la note ci-dessus) jugent la permission « du souverain inutile dans tous les cas.

« De ces trois opinions, la première a prévalu « chez tous ceux qui professent le respect dû au « souverain, la seconde a peu de poids, et la troi-« sième a des partisans, parce qu'elle se fonde sur « cette parole positive du Prophète (le salut et la « prière sur lui!) : « Quiconque révivifie une terre « morte, elle est à lui, » et sur ce que cette sentence « s'applique au musulman et au dimmy, à celui qui « est autorisé par l'imam, comme à celui qui n'a pas « cette autorisation.

« Selon Malek, dans le cas où l'eau du ruisseau « ou du puits appartenant à un individu y serait en « quantité plus que suffisante pour ses besoins, et « ceux de ses troupeaux et de ses semailles (le puits « et le ruisseau étant situés en lieu ouvert); le posses-« seur, après avoir usé du droit d'y puiser avant qui « que ce soit, est tenu de céder ce qui lui est su-« perflu; et si cette eau se trouve dans un lieu « fermé, il faut encore qu'il permette au voisin d'en « user jusqu'au moment où celui-ci aura pu établir « un puits ou découvrir une source pour son usage; « mais, une fois ce moment arrivé, il n'est plus tenu « à aucune obligation de ce genre, etc. etc. »

Dans le livre de sidi Krelil (man. 539, pag. 91 v, au chapitre موات الارض), on lit :

موات الارض ما سلم عن الاختصاص بعمارة ولو

اندرست الا لاحياء وبحريمها كمحتطب ومرعى يلحق
غدوا ورواحا لبلد وما لا يضيق على وارد ولا يضر بماء
لبير وما فيه مصلحة كنخلة ومطرح تراب ومصب ميزاب
لدار ولا تختص محفوفة باملاك ولكل الانتفاع ما لم يضر
وباقطاع ولا يقطع معمور العنوة ملكا

Les terres mortes sont celles qui ont échappé à l'appropriation par culture ou bâtisse (et quand même la destruction aurait eu lieu elles appartiennent à celui qui en a opéré la révivification); l'appropriation peut avoir lieu par mise en enceinte réservée, comme cela a lieu pour les endroits destinés à faire du bois et à faire paître les troupeaux et qui sont assez rapprochés de la ville pour que les bucherons et les pasteurs puissent y aller et en revenir le même jour; (et sont compris dans cette classe de terres mortes) ce qui ne constitue pas les bords d'un conduit, ce qui ne sert pas de réceptacle aux eaux d'un puits, enfin tout ce qui n'a pas par soi-même d'utilité ou de rapport, comme par exemple un palmier, un relèvement de terre, ou le terrain qui recouvre le trajet d'un conduit qui amène l'eau à une maison; et les alentours ou dépendances d'une enceinte réservée ne sont point susceptibles d'appropriation, et chacun des propriétaires voisins en a la jouissance en tant qu'elle n'apporte point de gêne à celle des autres.

Et l'appropriation a lieu par concession (*iktaa*) de l'imam, et il ne peut concéder à titre de propriété le territoire cultivé ou celui sur lequel on a bâti, dans les pays qui ont été conquis par la force des armes.

Je ne crois pas inutile de rapporter le passage du commentaire de sidi Krelil par Abd el-Baqui, destiné à l'explication de cette phrase si courte : وباقطاع ولا يقطع معمور العنوة ملكا.

بافطاع [1] والاختصاص باقطاع الامام لارض موات وارض
تركها اهلها لكونها فضلت عن حاجتهم ولا بناء بها ولا
غرس وهذا لا ينافي وقف ارض العنوة بمجرد الاستيلاء
عليها كما مر وياتي ان المراد ارض الزرعة ودور اهل
العنوة......... ولا يقطع الامام لاحد معمور ارض العنوة
كمكة والشام والعراق ومصر كما مر في الجهاد الصالحة لزراعة
حب ولا عقارها ملكا اى لا يجوز له ذالك لانها وقف
بمجرد الاستيلاء بل امتناعا واما معمور غير العنوة
فيقطعه ملكا وامتناعا كمعمور العنوة غير عقارهم وغير
الصالح لزراعة حب

Par concession, c'est-à-dire : l'appropriation a lieu par concession de l'imam relativement aux terres mortes (vagues), et à celles que leurs maîtres ont abandonnées parce qu'elles leur étaient superflues, et sur lesquelles ne se trouvent ni bâtisses ni plantations ; d'ailleurs, cette proposition n'emporte pas la négation du fait de la mise en wakf du territoire conquis comme conséquence naturelle de la conquête, ainsi que cela a été et sera dit, parce que le précepte (de la mise en wakf) s'applique (dans la pensée du législateur) à la terre de grande culture et aux maisons du peuple conquis.

Et il ne concède (sous-entendu les mots *imam* et *à personne*) la terre *chargée de cultures ou de bâtisses* du pays conquis, ainsi que cela a eu lieu pour la Mecque, la Syrie, l'Irak et l'Égypte, comme cela est indiqué au chapitre de la guerre ; il ne concède, disons-nous, ni la terre propre aux semailles, ni les immeubles *à titre de propriété*, c'est-à-dire qu'il n'a pas

[1] Les mots soulignés sont ceux du texte.

le droit de les concéder à titre de propriété, parce que ces deux choses sont *wakf* par le fait de la conquête, mais seulement *à titre de possession* (d'usufruit), tandis qu'il peut concéder les biens d'un pays non acquis par la force des armes, à titre de propriété comme à titre d'usufruit, ainsi que cela a lieu pour les terrains ruinés des pays obtenus par la conquête.

Dans le passage que nous avons emprunté au chapitre de la révivification des terres mortes de Sidi Krelil, on aura remarqué le mot *iktaa* qui est employé par lui dans le sens de concession; comme M. de Sacy a toujours traduit ce mot par apanage, et que d'ailleurs quelques détails sur les différents modes de la concession nous seront tôt ou tard indispensables, je vais reproduire immédiatement, des ouvrages d'Ibn Djemaat et de Mawerdi, auteurs plus modernes et fort révérés de la secte d'Abou Haneïfa, quelques extraits que j'ai tirés du dernier livre de M. de Hammer, qui y fait remarquer avec raison qu'*iktaa* signifie rescision, et que ce mot s'applique à toute distraction faite par le gouvernement sur ce qui lui appartient directement ou indirectement, en faveur d'un individu, soit moyennant une compensation pécuniaire, soit en reconnaissance d'un service.

Selon Mawerdi, *iktaa el-soultân*, les assignations ou rescisions royales peuvent se faire sur tout ce qui appartient à l'état et dont l'état peut disposer; ces concessions peuvent avoir pour objet la propriété possessoire (*temlik* تمليك), ou seulement l'usufruit (*istighlael* استغلال).

Suivant Ibn Djemaat, l'*iktaa* est ce que le sultan délègue du bien de l'état, et cette délégation est de propriété possessoire, d'usufruit et d'usage (*temlik*, *istighlael* et *istirfak* استرفاق).

L'*iktaa* de propriété possessoire est triple, il s'applique :

1° Aux terrains morts, c'est-à-dire à ceux que personne ne cultive et ne détient et que le sultan peut accorder à celui qui les ramène à la vie, se conformant à la parole du prophète : « La terre « appartient à qui la fait revivre. »

2° Aux terrains morts sur lesquels on retrouve des traces d'habitation et de culture antérieures à l'Islam et qui, après avoir été en bon état de rapport, se sont ruinés. Ils appartiennent aussi au trésor public et l'imam peut les concéder.

3° Aux terres en bon état d'entretien des pays ennemis que le sultan peut concéder à celui qui en est possesseur au moment de la conquête [1].

[1] J'avais déjà, en reproduisant cette interprétation de M. de Hammer, quelques doutes sur le sens de cette phrase ; aujourd'hui que j'ai pu examiner le texte, je trouve qu'elle ne rend pas la pensée de l'auteur, et je crois que ce passage :

فاراد الامام ان يقطعها ليملكها المقطع عند الظفر بها جاز

doit être traduit ainsi :

Et si l'imam veut en faire d'avance un *iktaa* pour que celui à qui il l'accorde en prenne possession lorsque la conquête aura eu lieu, il le peut.

Le chapitre concernant les *iktaa*, de Mawerdi, dont cette phrase est tirée, est trop développé pour que je puisse l'intercaler ici ; je le reproduirai tout entier dans la deuxième partie de mon travail, quand je traiterai de l'Égypte.

« *Il n'est pas permis de concéder à titre de propriété* « *possessoire* (temlik) *des terres qui payent le kharadj :* « car elles sont *comme* une fondation perpétuelle « (*wakf*) pour le bien des affaires musulmanes. Mais « le sultan peut disposer de l'usufruit selon le mode « le plus avantageux au trésor, et il impose le kha- « radj à celui qui les cultive. »

La deuxième classe des *iktaa* est la concession à titre d'usufruit (*istighlael*), comme cela existe actuellement *en Syrie et en Égypte.*

Elle est de deux sortes: ou le sultan abandonne l'usufruit à qui il veut pour service, ou il assigne une part du tribut foncier (*kharadj*) pour l'entretien des troupes, selon les besoins et le mérite de ceux qui couvrent l'Islam de leur corps.

Quand le souverain n'accorde cette assignation que pour un temps déterminé, la chose qui fait l'objet de cette concession reste à celui qui l'a obtenue jusqu'à l'expiration du terme fixé; mais s'il meurt avant cette époque, la concession (*iktaa*) est résolue par son décès et la chose concédée rentre au trésor public; les héritiers ne jouissent que de ce qui est acquis au moment de la mort; mais, s'il n'y a aucun reliquat de cette espèce, on accorde néanmoins le nécessaire à la famille à titre de don, et dans le but d'encourager l'armée. *Il n'est pas permis* de concéder *une portion du territoire musulman à perpétuité* à un homme et à ses enfants; la concession ne peut être que viagère.

Il est défendu de concéder, ou de disposer par assignation, des dîmes légales (*zekouet*).

La troisième classe des *iktaa* est la concession à titre d'usage. Elle a pour objet : 1° les mines cachées (d'or ou d'argent) qu'on peut laisser exploiter par celui qui les découvre ; 2° les mines apparentes, dont on peut jouir sans travail, telles que, sources de bitume, salines, etc. 3° les chemins, moulins, places de marché. Le sultan peut mettre en réserve (*hima*) une certaine partie de terres incultes (mortes) pour qu'elles servent de paturages aux chevaux des guerriers de la foi, ou aux troupeaux provenant des *zekouet*.

Pendant que cette première partie de mes recherches était sous presse, j'ai été assez heureux pour obtenir de l'obligeance d'un savant orientaliste la communication d'un manuscrit des Commandements royaux de Mawerdi, ouvrage que j'avais en vain cherché à la Bibliothèque royale.

Je crois d'autant plus utile d'en reproduire ici les paragraphes relatifs à l'imposition du *kharadj* ou tribut, et aux dispositions légales que le vainqueur musulman prend à l'égard des pays qu'il a conquis, que, d'une part, les extraits fournis par M. de Hammer, dont je m'étais servi, sont incomplets et ne rendent pas toujours la pensée de l'auteur, et que, de l'autre, je ne puis résister au désir de mettre le lecteur à même d'apprécier la frappante conformité qui existe entre les principes établis par Mawerdi, et ceux que j'avais réussi à

extraire des textes législatifs, longtemps avant d'avoir pris connaissance de ce livre si précieux, que Makrizi et Ibn-Khaldoun citent toutes les fois qu'il s'agit de questions administratives et politiques.

من كتاب الاحكام السلطانية
للشيخ الامام العالم الفضل المحقق
ابي الحسان الماوردى

من الباب الثاني عشر في قسم الفئ والغنيمة

فصل ، واما الارضون اذا استولى عليها المسلمون فتنقسم ثلاثة اقسام احدها ما ملكت عنوة وقهرا حتى فارقوها بقتل او اسر او جلاء فقد اختلف الفقهاء في حكمها بعد استيلاء المسلمين عليها فذهب الشافعي الى انها تكون غنيمة كالاموال تنقسم بين الغانمين الا ان يطيبوا نفسا بتركها فتوقف على مصالح المسلمين وقال مالك تصير وقفا على المسلمين حين غنمت ولا يجوز قسمتها بين الغانمين وقال ابو حنيفة الامام فيها بالخيار ان شاء قسمها بين الغانمين وتكون ارضا عشرية او يعيدها الى ايدي المشركين بخراج يضربه عليها فتكون

ارض خراج ويصير المشركون بها اهل ذمة او يقفها على
كافة المسلمين وتصير هذه الارض دار اسلام سوى
سكنها المسلمون او اعيد اليها المشركون لملك المسلمين
لها ولا يجوز ان يستنزل عنها للمشركين لئلا تصير دار
حرب الثاني منها ما ملك عنهم عفوا لانجلائهم عنها
خوفا فتصير بالاستيلاء عليها وقفا وقيل بل لا تصير وقفا
حتى يقفها الامام لفظا ويضرب عليها خراجا يكون
اجرة لرقابها يوخذ ممن عومل عليها من مسلم او
معاهد ويجمع فيها بين خراجها واعشار زروعها وثمارها
الا ان تكون ثمار نخل كانت فيها وقت الاستيلاء عليها
فتكون تلك النخل وقفا معها لا يجب من ثمرها عشر
ويكون الامام فيها مخيرا بين وضع الخراج عليها او
المساقاة على ثمرتها فيكون ما استونف غرسه من النخل
معشورا والارض خراجا وقال ابو حنيفة لا يجتمع العشر
والخراج ويسقط العشر بالخراج وتصير هذه الارض دار
اسلام ولا يجوز بيع هذه الارض ولا رهنها ويجوز بيع
ما استحدث فيها من نخل او شجر والقسم الثالث ان
يستولى عليها صلحا على ان تقرّ فى ايديهم بخراج يودونه
عنها وهذا على ضربين احدهما ان يصالحهم على ان
ملك الارض لنا فتصير بهذا الصلح وقفا من دار الاسلام

ولا يجوز بيعها ولا رهنها ويكون للخراج اجرة لا يسقط عنهم بالاسلام ويوخذ خراجها اذا انتقلت الى غيرهم من المسلمين وقد صاروا بهذا الصلح اهل عهد فان بذلوا الجزية عن رقابهم جاز اقرارهم فيها على التابيد وان منعوا الجزية لم يجبروا عليها ولا يقروا فيها الا المدة التي يقرّ فيها اهل العهد وذلك اربعة اشهر ولا يجاوزون السنة وفى اقرارهم فيها ما بين الاربعة اشهر والسنة وجهان والضرب الثانى ان يصالحوا على ان ملك الارض لهم ويضرب عليها خراجا يودونه عنها فهذا الخراج فى حكم الجزية متى اسلموا سقط عنهم ولا تصير ارضهم دار اسلام ويكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها واذا انتقلت الى مسلم لم يود خراجها ويقرّون فيها ما اقاموا على الصلح ولا توخذ جزية رقابهم لانهم فى غير دار الاسلام وقال ابو حنيفة قد صارت دارهم بالصلح دار الاسلام وصاروا بها اهل ذمة توخذ جزية رقابهم فان نقضوا الصلح بعد استقراره معهم فقد اختلف فيهم فمذهب الشافعى انه ان ملكت عليهم ارضهم فهى على حكمها وان لم تملك صارت الدار حربا وقال ابو حنيفة ان كان فى دارهم مسلم او كان بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهى دار اسلام يجرى على اهلها حكم

البغاة وان لم يكن فيها مسلم ولا بينهم وبين دار الحرب
بلد للمسلمين فهى دار حرب وقال ابو يوسف ومحمد قد
صارت دار حرب في الاحوال كلها

LIVRE DES COMMANDEMENTS ROYAUX,

DU SCHEIKH EBI'L-HASSAN EL-MAWERDI.

LIVRE XII.

DU PARTAGE DU FEÏ ET DU BUTIN.

Section. — En ce qui concerne les terres, celles qui tombent au pouvoir des musulmans se divisent en trois catégories. *La première* se compose des territoires conquis par la violence et la force des armes, et qui sont devenus vacants par la mort, la captivité ou la fuite des habitants. Les jurisconsultes ne sont pas d'accord sur le régime qui est imposé à ces territoires par suite de l'acquisition qu'en font les musulmans. Schaeffeï veut qu'on les considère comme faisant partie du butin au même titre que les biens mobiliers, dont on doit faire le partage aux conquérants, à moins qu'ils ne consentent à s'en priver volontairement, auquel cas cette terre est faite *wakf*, dans l'intérêt de la communauté musulmane. Malek dit que, du moment où cette terre est conquise, elle devient *wakf* en faveur des musulmans, et qu'il n'est pas permis de la partager entre les conquérants. Quant à Abou Haneïfa, il est d'avis que l'imam a le choix entre les trois partis suivants; ou il peut la partager entre les vainqueurs, et alors elle devient terre de dîme, ou il peut la remettre aux mains des infidèles, en la frappant de tribut (*kharadj*): elle devient alors terre de *kharadj*, et les infidèles qui s'y trouvent deviennent dimmys; ou il la fait *wakf*, au profit de la communauté des musulmans : elle fait alors partie in-

tégrante du territoire musulman, soit qu'elle serve d'habitation aux musulmans, soit qu'on y ait replacé les infidèles, par le seul fait qu'elle est propriété musulmane; et il n'est pas permis aux musulmans[1] de l'évacuer entièrement, ce qui la ferait devenir pays ennemi.

La deuxième catégorie se compose des territoires acquis sans coup férir, vu que la crainte les a fait abandonner par leurs habitants; par le fait même de l'occupation ils deviennent *wakf.* D'autres disent qu'ils ne le deviennent qu'après que l'imam les a constitués *wakf* par une déclaration verbale, et les a frappés d'un *kharadj,* qui est le cens ou loyer du fonds, et que doivent payer ceux qui en disposent, qu'ils soient musulmans ou alliés. Cette terre supporte réunis le *kharadj* et les dîmes des semailles et des fruits, à moins qu'il ne s'y soit trouvé des arbres à fruits existants au moment de la prise de possession par les musulmans; ces arbres alors sont faits *wakf* avec la terre, les fruits n'en sont pas sujets à la dîme, et, à cet égard, l'imam a le choix de les grever de *kharadj,* ou d'imposer le *messâkat* sur les fruits[2]. Les palmiers qui seraient plantés ultérieurement sont de dîme, et la terre qui les porte est de *kharadj*. Abou Haneïfa est d'avis que la dîme et le *kharadj* ne peuvent exister ensemble; que le second de ces impôts entraîne la supression du premier, et que de tels territoires font partie du domaine d'Islam; qu'on ne peut ni les vendre ni les hypothéquer, tandis que les arbres et les palmiers qu'on y a nouvellement plantés peuvent être vendus.

La troisième catégorie est celle des terres soumises par une capitulation et où doivent être laissés les habitants, moyennant un *kharadj* qu'ils en payent. Cette capitulation

[1] Le sens semble exiger qu'on lise ici المسلمون, au lieu de المشركون.

[2] Le contrat de *messakât* (مساقات) est une convention par laquelle on abandonnne à un individu le soin d'une culture ou d'une plantation, moyennant partage du produit.

est de deux espèces. Aux termes de la première, il est stipulé que la propriété de la terre est *nôtre* et, par le fait de cette convention, cette terre devient *wakf* et partie intégrante du domaine musulman. Elle n'est susceptible ni de vente ni d'hypothèque, et le *kharadj* est un loyer que ne fait pas cesser leur conversion (des habitants) à l'islamisme, et qui doit continuer à être prélevé, même quand elle passe à des musulmans. En vertu de cette capitulation, les habitants sont considérés comme alliés, et, s'ils payent la *djezia* de leur tête, on peut les y laisser en permanence à perpétuité; si, au contraire, ils ne veulent pas payer la capitation, on ne les y force pas, mais on ne les laisse séjourner dans le pays que pendant le laps de temps fixé pour les individus de nations alliées, c'est-à-dire quatre mois, et, quant à les laisser plus de quatre mois et moins d'un an, il y a deux manières de voir.

La capitulation de la deuxième espèce a pour résultat de leur maintenir la propriété de leur terre, pour laquelle ils doivent alors le *kharadj*; mais ce *kharadj* subit les règles et prend le caractère de la capitation; ils cessent de le payer du moment où ils embrassent l'islamisme, *et leur terre ne fait pas partie du domaine musulman;* elle est considérée comme pays d'alliance; ils peuvent en disposer par vente ou hypothèque. Quand elle passe à un musulman, il n'est point tenu d'en acquitter le *kharadj*.

On les y laisse établis, tant qu'ils observent les conditions du traité, et on ne les astreint pas à la capitation, en raison de ce qu'ils ne font pas partie des états musulmans. Abou Haneïfa prétend que, en vertu de la capitulation, leur territoire est compris dans le domaine musulman, et qu'ils sont dimmys et doivent, en conséquence, payer la *djezia*. Pour le cas où ils enfreindraient le traité, après l'avoir conclu, les opinions diffèrent. Schaeffaeï conclut à ce que, si la propriété de ce territoire nous est réservée, il y a lieu d'appliquer les principes établis pour ce cas, tandis que, s'il n'en est pas ainsi, il y a lieu à faire la guerre. Abou Haneïfa

dit que, s'il y a parmi eux un musulman, ou que si, entre eux et le théâtre de la guerre, il se trouve une ville appartenant aux musulmans, on doit considérer le pays comme faisant partie du domaine musulman, et appliquer aux habitants les lois concernant la rébellion. Dans le cas où, au milieu d'eux, il n'y aurait pas de musulman, ni, entre eux et le pays ennemi, de ville musulmane, il opine pour qu'on traite le territoire comme ennemi; mais Mohammed et Abou Yousouf prétendent que, en tous cas, il doit être considéré comme ennemi.

من كتاب الاحكام السلطانية

الباب الثالث عشر فى وضع الجزية والخراج

فصل الخراج

واما الخراج فهو ما وضع على رقاب الارض من حقوق تودى عنها وفيه من نص الكتاب تنبيه خالف نص الجزية فلذلك كان موقوفا على اجتهاد الايمة قال الله تعالى ام تسالهم خراجا فخراج ربك خير وفى قوله تعا تسالهم خراجا وجهان احدهما اجرا والثانى نفعا وفى قوله تعا فخراج ربك خير وجهان احدهما فرزق ربك فى الدنيا خير منه وهذا قول الكلبى والثانى فاجر ربك فى الاخرة خيرا منه وهذا قول الحسن قال ابو عمرو بن العلاء الفرق بين الخراج والخرج ان الخرج من الرقاب والخراج من

الارضين والخراج فى لغة العرب اسم للكرا والغلة منه قول النبى صلعم الخراج بالضمان وارض الخراج تتميز عن ارض العشر فى الملك والحكم. والارضون كلها تنقسم اربعة اقسام احدها ما استانف المسلمون احياوه فهو ارض عشر لا يجوز ان يوضع عليها خراج والكلام فيها يذكر فى احياء الموات من كتابنا والقسم الثانى ما اسلم عليه اربابه فهم احق به فيكون على مذهب الشافعى ارض عشر لا يجوز ان يوضع عليها خراج وقال ابو حنيفة الامام مخير بين ان يجعلها خراجا او عشرًا فان جعلها خراجا لم يجز ان تنقل الى العشر وان جعلها عشرا جاز نقلها الى الخراج والقسم الثالث ما ملك عن المشركين عنوة وقهرا يكون على مذهب الشافعى غنيمة تقسم بين الغانمين وتكون ارض عشر ولا يجوز ان يضرب عليها خراج وجعلها مالك وقفا على المسلمين بخراج يوضع عليها وقال ابو حنيفة يكون الامام مخير بين الامرين والقسم الرابع ما صولحوا عليه المشركون من ارضهم فهى الارض المختصة بوضع الخراج عليها وهى على ضربين احدها ما انجلا عنه اهله حتى خلصت للمسلمين بغير قتال فتصير وقفا على مصالح المسلمين ويضرب عليها الخراج وتكون اجرة تقر على الابد فان لم يقدر بمدة لما فيها من عموم

المصلحة ولا يتغير باسلام ولا ذمة ولا يجوز بيع رقابها
اعتبارا بحكم الوقوف والضرب الثانى ما اقام فيه اهله
وصولحوا على اقراره فى ايديهم بخراج يضرب عليهم فهذا
على ضربين احدهما ان ينزلوا عن ملكها لنا عند صلحنا
فتصير هذه الارض وقفا على المسلمين كالذى انجلا عنه
اهله ويكون الخراج المضروب عليها اجرة لا يسقط باسلامهم
ولا يجوز لهم بيع رقابها ويكونوا احق بها ما اقاموا على
صلحهم لا تنتزع من ايديهم سوى اقاموا على شركهم
او اسلموا كما لا تنتزع الارض المستاجرة من يد مستاجرها
ولا يسقط عنهم بهذا الخراج جزية رقابهم ان صاروا اهل
ذمة مستوطنين وان لم ينتقلوا الى الذمة واقاموا على
حكم العهد لم يجز ان يقروا فيها سنة بغير جزية وجاز
اقرارهم فيما دونها بغير جزية والضرب الثانى ان
يستبقوها على املاكهم ولا ينزلوا عن رقابها ويصالحوا
عنها بخراج يوضع عليها فهذا الخراج جزية يوخذ منهم
ما اقاموا على شركهم ويسقط عنهم باسلامهم ويجوز ان
لا توخذ منهم جزية رقابهم ويجوز لهم بيع هذه
الارض على من شاءوا منهم او من المسلمين او من اهل
الذمة فان تبايعوها بينهم كانت على حكمها فى الخراج فان
بيعت على مسلم سقط عنه خراجها وان بيعت على ذمى

احتمل ان لا يسقط عنه خراجها لبقاء كفره واحتمل
ان يسقط عنه لخروجها بالذمة من عقد من صولح عليها

LIVRE DES COMMANDEMENTS ROYAUX,

DU SCHEIKH EBI'L-HASSAN EL-MAWERDI.

SECTION DU *KHARADJ*.

Le *kharadj* est la redevance imposée sur le fonds de la terre; il n'en est pas clairement et positivement question dans le texte du Livre (le Koran), tandis que la *djezzia* y est textuellement mentionnée, et, pour ce motif, ce qui est relatif à l'institution du *kharadj* n'a pu être fixé qu'au moyen de l'interprétation des imams.

Dieu, le Très-Haut, a dit: « Leur demanderas-tu un *kharadj*, » et : « Le *kharadj* de ton maître vaut mieux. »

Cette parole divine, « leur demanderas-tu un *kharadj*, » a donné lieu à deux versions : selon l'une, le *kharadj* serait un loyer; selon l'autre, il serait un revenu. Et, relativement à cette phrase : « le *kharadj* de ton maître vaut mieux, » il y aussi deux manières de voir. Selon la première, qui est celle de Kelby, cela signifierait : la subsistance que te donne ton maître dans ce monde est préférable; et, selon l'autre opinion, qui est celle de Hassan, le sens de ces mots serait : et la récompense que te donnera ton maître dans l'autre vie est préférable.

Abou Amer ben el-Eulla a dit : « Il y a cette différence, « entre les mots *kharadj* et *khardj*, que *khardj* se dit des têtes, et *kharadj* des terres; *kharadj*, en langue arabe, signifie cens et fruits ou revenus. Et c'est en ce sens que le prophète a dit : « Le kharadj est le résultat d'un bail à loyer. »

La terre *tributaire* (de *kharadj*) se distingue de la terre *décimale* (d'*asohr*), tant par le mode de possession que par les lois qui la régissent.

Toutes les terres possibles appartiennent à une des quatre classes suivantes.

La première comprend les terrains défrichés (révivifiés) par un musulman. Ils sont décimaux; on ne peut les grever de *kharadj*. Il en sera question au chapitre de la révivification des terres mortes de cet ouvrage.

La seconde est formée par les terres dont les habitants se sont convertis à la foi musulmane; ils ont exclusivement droit à les posséder. Schaeffaeï regarde ces terres comme décimales et non susceptibles de l'imposition du *kharadj*. Abou Haneïfa laisse à l'imam la faculté de les faire, à son choix, décimales ou tributaires (de *kharadj*), et il pose en principe que, si ces territoires sont faits tributaires, ils ne peuvent, en aucun cas, devenir décimaux; mais que, si le souverain les fait originairement décimaux, ils peuvent devenir plus tard tributaires[1].

La troisième classe se compose des terres que l'on a conquises sur les infidèles par la force de armes. Schaeffaeï est d'opinion que ces terres font partie du butin à partager entre les vainqueurs; qu'à ce titre elles sont décimales, et ne peuvent être grevées de *kharadj*. « Selon Malek, ces terres « constituent un wakf *en faveur de* la communauté musulmane, « par le fait du kharadj qui est imposé. » Abou Haneïfa est d'avis que l'imam est maître, à son gré, ou de les partager aux vainqueurs, ou d'en faire un *wakf*.

La quatrième classe renferme les terres des infidèles à l'égard desquelles il y a eu une capitulation; c'est cette classe de terre qui est *spécialement passible* de l'imposition du *kharadj*.

Les terres de cette quatrième classe sont de deux espèces. De la première espèce sont celles qui ont été désertées par leurs habitants, et qui sont, par suite, tombées au pouvoir des musulmans; elles deviennent *wakf* dans l'intérêt de la com-

[1] C'est-à-dire dans le cas où des mains d'un musulman ils passeraient à celles d'un non mahométan.

munauté musulmane, et sont grevées du *kharadj*, qui est un cens ou loyer perpétuel. Si cela n'est pas possible, il peut n'être fixé que pour un temps, selon les exigences de l'intérêt général. Ce *kharadj* n'est désormais susceptible de changement, ni par la conversion à l'islamisme, ni par l'entrée en clientelle du tenancier; le fonds de la terre ne peut non plus être vendu, en conséquence des principes qui régissent les *wakouf*. De la deuxième espèce sont les terres où les anciens habitants sont restés, en vertu d'une capitulation qui leur en conserve la possession, moyennant soumission au payement du *kharadj*. Il y a ici deux cas distincts. Le premier est celui où, par la capitulation, ils se démettent de leur droit de propriété en notre faveur. Dans ce cas, la terre devient un *wakf*, dans l'intérêt de la communauté musulmane, ainsi que cela a lieu pour les territoires abandonnés. Le *kharadj* auquel elle est soumise est un cens ou loyer qui ne tombe plus, même quand les tenanciers se font musulmans. « Ils n'ont pas le droit de disposer du sol par vente; « seulement, ils en restent exclusivement possesseurs tant « qu'ils respectent les clauses de la capitulation. On ne peut « les troubler dans cette possession, soit qu'ils persistent « dans leur infidélité, soit qu'ils deviennent musulmans, pas « plus qu'on ne peut retirer à un fermier la terre qui lui a « été donnée à ferme. » Ce *kharadj* ne les dispense pas du payement de la capitation, s'ils sont domiciliés et dimmys. Si, au contraire, ils ne sont pas dimmys, et qu'ils n'aient avec nous que des rapports par traités, on ne doit point souffrir qu'ils résident une année sans se soumettre à la capitation; mais pour une résidence moins longue, on peut les dispenser de cette prestation.

Le second des cas susmentionnés est celui où ils ont stipulé le maintien de leurs possessions, et la réserve de leur droit de propriété sur le fonds, moyennant un *kharadj* qui y est attaché. Ce *kharadj*, alors, n'est autre chose qu'une *djezia* (capitation). Ils doivent continuer à le payer tant qu'ils restent dans l'infidélité; mais la conversion à l'islamisme les en

affranchit. Aussi ne doit-on pas leur demander l'acquittement de la capitation proprement dite, et ils ont le droit de disposer de leur terre par vente, soit entre eux, soit aux musulmans, soit aux dimmys.

S'ils la vendent à un d'entre eux, elle reste, comme auparavant, sous le poids du *kharadj*. Si elle est transportée à un musulman, le *kharadj* cesse. Si c'est à un dimmy, les uns veulent qu'elle reste grevée de *kharadj*, à raison de l'infidélité du nouveau possesseur; les autres veulent que le *kharadj* cesse, vu que, en raison de sa qualité de dimmy, les conditions de la capitulation ne peuvent plus lui être applicables.

Ici se terminent les emprunts que nous avons dû faire aux différents livres qui traitent de la législation musulmane, et vient le moment d'extraire, de ces divers morceaux, les données qui peuvent nous mettre à même d'apprécier la constitution territoriale qui en découle.

§ III.

PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA CONSTITUTION TERRITORIALE. DÉDUCTION DES TEXTES.

De l'examen detaillé des dispositions législatives qui précèdent, il ressort que la loi musulmane divise toutes les terres connues, d'abord en terres productives ou en état de rapport, qu'elle nomme *aamer* عامر, et en terres vagues ou vaines, c'est-à-dire en friche ou ruinées, qu'elle nomme موات *mouaet* ou mortes. Elle comprend dans la première classe les territoires destinés aux semailles, et qui doivent être déchirés par la charrue, c'est-à-dire ceux de grande

culture, et dans la deuxième elle place les terrains des villes et de leur banlieue, susceptibles de supporter des édifices, بناء *bena'*, ou des plantations, غروس *gharous*.

Je ne m'occuperai pas provisoirement des terres mortes c'est-à-dire, des territoires de petite culture, qui deviendront l'objet plus spécial de notre étude quand arrivera le moment de l'examen de la propriété en Algérie; je me bornerai à examiner ce que prescrit la loi musulmane relativement à la grande propriété territoriale qu'elle indique le plus souvent par les mots de ارض صالحة للزراعة حب, terre propre à la culture des grains.

Toute terre (de grande culture) est nécessairement de dîme (عشرية *aschryet*) ou de tribut (خراجية *kharadjyet*).

La terre de dîme est celle qui est considérée comme originairement musulmane, c'est-à-dire celle dont les habitants ont spontanément et avant ouverture de la guerre, embrassé la religion musulmane, et où le seul impôt connu est le prélèvement indiqué dans le Koran sous le nom de *zekkaet;* impôt qui n'atteint que le revenu de la terre et de l'homme, et qui en réalité ne porte directement, ni sur le sol ni sur l'individu.

Les légistes musulmans mettent au nombre des terres de dîme, celles qui ont été, après la conquête, enlevées à leurs anciens possesseurs pour devenir la propriété des soldats conquérants, ainsi que les contrées qui, par décision spéciale du prophète,

ont été classées comme terres de dîme, comme, par exemple, cela est arrivé pour la Mecque. L'Arabie est, à ces divers titres, terre de dîme.

Quant à tous les autres pays qui aujourd'hui sont régis par la loi mahométane, comme ils ont été soumis par la force des armes (عنوة) ou par capitulation (صلحا), et que le vainqueur n'a point expulsé les anciens habitants pour partager le sol à ses soldats, ils constituent la classe des terres tributaires, terres dont le sol est grevé d'un impôt nommé *kharadj*.

Ce impôt ou *kharadj* se subdivise en taxe foncière, خراج اراضي, et en taxe individuelle ou par tête, خراج روس.

La taxe foncière, qui peut s'élever jusqu'à la moitié des produits de la récolte, sans jamais dépasser cette fixation, reste éternellement et invariablement attachée au territoire conquis, et ne cesse pas de grever la terre, même le jour où elle est possédée par des musulmans.

La taxe individuelle, plus connue sous le nom de *djézia* (جزية), mais indiquée quelquefois (ainsi que cela a lieu habituellement en Turquie) sous celui de *kharadj* (en sous-entendant le mot de روس des têtes), et qui est la compensation de la vie et de la liberté de culte laissées au vaincu, finit nécessairement avec la vie du tributaire, ou, quand il se convertit à la foi musulmane.

Ainsi, toutes les fois que l'examen des contributions recueillies dans un pays musulman indiquera

l'existence d'un impôt autre que le dixième du produit éventuel de la terre et que le vingtième de la valeur estimative des troupeaux et des effets mobiliers, on pourra être assuré que le territoire de ce pays est tributaire, c'est-à-dire qu'il a été agrégé au domaine musulman par les armes, avec ou sans capitulation, et que les habitants n'ont été ni détruits, ni faits esclaves, ni expulsés.

Mais aussi, de ce qu'on aura constaté dans une contrée l'existence de la dîme et des autres *zekkaet*, il ne faudra pas conclure qu'elle est nécessairement terre de dîme parce que, des quatre docteurs fondateurs des rites orthodoxes, trois ont décidé que les produits de la terre tributaire sont sujets aussi aux prélèvements des *zekkaet*, et, par conséquent, de la dîme.

Abou Haneïfa seul a déclaré que la dîme et le tribut ne pouvaient exister simultanément sur la même terre.

Tous les pays musulmans, à l'exception de l'Arabie, étant territoires tributaires ou de *kharadj*, ce qu'il nous importe particulièrement de connaître maintenant ce sont les modifications apportées à la constitution de la propriété par l'existence du *kharadj*.

Dans la Hédaya, au chapitre du butin, nous trouvons que, « quand l'imam ne partage pas le pays « conquis à ses soldats, il peut le laisser aux mains « des habitants en imposant aux individus la *djezia* « ou capitation, et aux terres le tribut ou *kharadj*;

« mais que la propriété mobilière doit, dans tous « les cas, être abandonnée aux vainqueurs. »

Devant cette décision tombe déjà une des assertions qui font la base des mémoires de M. de Sacy sur la propriété en Égypte; il y définit le tribut une prestation qui a pour but et pour résultat de garantir, à celui qui la fournit, l'inviolabilité de sa personne et de ses biens.

Malek, ainsi que Abou Haneïfa, dit positivement le contraire et, pour le prouver, je n'ai qu'à rapporter ici un passage des commentaires d'Abd-el-Baqui, explicatif de la proposition suivante, qui se trouve reproduite dans les traités de législature des deux rites.

و العنوى حر و ان مات او اسلم فالارض فقط للمسلمين

Et le vaincu (devenu dimmy) est de condition libre; et s'il meurt ou se fait musulman, la terre seule appartient de droit à la communauté musulmane.

A cet égard, Abd el-Baqui s'exprime ainsi (pag. 59 v.):

ومفهوم قوله فقط ان ماله ليس للمسلمين لاكن ان اكتسبه بعد الفتح واما ان اكتسب قبله فللمسلمين

Par le mot فقط (*seulement*), il donne à entendre que ce qui lui appartient ne devient pas propriété de la communauté musulmane, s'il l'a acquis après la conquête; mais que ce qui appartient aux musulmans, c'est ce qu'il (le vaincu) possédait avant le moment de la conquête.

Mais continuons, par la confrontation des textes empruntés aux différents traités que nous avons

consultés, à nous éclairer sur la nature de la possession territoriale laissée aux vaincus devenus tributaires.

« Dans ce cas, dit la Hédaya, les habitants ne « sont réellement que les cultivateurs ou fermiers « du sol pour le compte de la communauté victo- « rieuse. »

Et en confirmation de cette proposition, vient le passage suivant : « Mais quand l'imam laisse ainsi « aux habitants la disposition de leurs personnes et « de leur territoire, il doit leur abandonner aussi « une partie de leurs valeurs mobilières, suffisante « pour les mettre à même d'entreprendre les tra- « vaux nécessaires à la culture du sol. »

Ces décisions nous font voir, dans les vaincus laissés en possession, beaucoup moins des propriétaires du sol que des fermiers et des corvéables de la société musulmane; d'ailleurs, la sentence citée d'après Kodouri, par M. de Sacy, et qui se retrouve aussi dans le code de Malek, et aux termes de laquelle tout sujet tributaire est dépossédé de sa terre le jour où il se convertit à l'Islam, est exclusive de toute idée de droit de propriété qu'on pourrait attacher à cette possession.

Je n'ai pas trouvé, dans la secte Hanefie, de proposition qui définisse bien nettement la nature de la possession des terres tributaires laissées aux vaincus; mais, néanmoins, on peut entrevoir la nature de cette possession en scrutant, avec quelque soin, la rédaction fort ambiguë d'un passage de la Hé-

daya; elle ressort, en outre, assez clairement des textes d'Ibn Djemaat et de Mawerdi cités par M. de Hammer.

Voyons d'abord la Hédaya : « Les contrées de l'*Irak* « *arabique*, » y est-il dit, « sont *kharadjy*, c'est-à-dire « tributaires. Amrou ben el-As, quand il conquit « l'Égypte, imposa le kharadj aux habitants, et les « compagnons du prophète y assujettirent aussi les « naturels de la Syrie. »

Il est fait mention ici, comme on voit, de trois contrées soumises par les armes et réduites à la condition tributaire par suite de la conquête, *néanmoins*, y est-il dit, les habitants de l'Irak arabique ont conservé le droit de disposer de la terre comme de leur bien propre.

De cette construction de phrase, il faut conclure que les pays grevés de *kharadj* cessent d'être la propriété des anciens habitants, et que c'est d'une exception qu'il s'agit, relativement à *l'Irak arabique*, c'est-à-dire à une partie de l'Irak proprement dit. De plus, le silence gardé sur ce point, au sujet de l'Égypte et de la Syrie, donne raison de penser que, dans ces deux contrées, les habitants n'ont point conservé la propriété du territoire, conclusion qui arriverait, si elle se confirme, à renverser par la base tous les travaux de M. de Sacy relativement à la propriété territoriale en Égypte[1].

[1] Nous croyons devoir rappeler ici aux lecteurs que la Commission du Journal asiatique, en ordonnant l'impression des mémoires qui lui sont présentés, ne se rend pas pour cela garante de toutes

Cherchons donc dans les autres textes si nous y trouverons la preuve ou l'infirmation de cette donnée.

Dans la Moulteka, nous remarquerons la phrase suivante (vol. V, p. 21) :

« Quand le possesseur d'une terre tributaire en « néglige la culture et se met ainsi dans l'impossi- « bilité de payer l'impôt, le souverain a le droit d'af- « fermer cette terre à un autre individu pour ne pas « laisser en souffrance les revenus du trésor. »

Or, il est impossible, en partant de la supposition que cette terre soit la propriété de celui qui la tient, de comprendre l'existence du droit en vertu duquel il serait loisible au souverain d'ôter cette terre au propriétaire pour la donner à bail à un tiers; tout au plus pourrait-on admettre qu'il fît mettre en vente la récolte, ou saisir et vendre le terrain pour rentrer dans ce qui est dû à l'état.

Si nous consultons le chapitre des *iktaa* ou concessions des deux légistes modernes de la Turquie, cités par M. de Hammer, nous y lisons ce qui suit :

« Il n'est permis de concéder à qui que ce soit, à « titre de propriété, des terres payant le *kharadj* : « ces territoires sont comme une fondation pieuse « (*wakf*) pour le bien des affaires musulmanes [1]. »

les idées et opinions, ni de tous les faits qu'ils renferment. Il lui suffit que la matière soit neuve, intéressante et traitée avec quelque soin : les auteurs seuls sont responsables du reste. — (*Note de la rédaction.*)

[1] Par la lecture attentive des deux paragraphes de l'ouvrage de

Les conclusions que nous avions tirées de la rédaction fort équivoque du passage de la Hédaya susmentionné sont, comme on le voit, justifiées par la citation précédente; mais un renseignement plus clair et plus positif que tout ce que nous venons de voir nous est fourni par la lecture du chapitre de la guerre, dans le livre de Sidi Krelil.

Il y est écrit (p. 46, man. 539 de la Bibliothèque royale) : « Et la terre (du pays conquis) est faite *wakf* « comme *l'Égypte, la Syrie* et *l'Irak.* » ووقفة الارض كمصر الشام والعراق.

Ici nous avons non-seulement une prescription législative, nette et précise transmise par Malek, c'est-à-dire par le législateur dont la doctrine régit toute l'Afrique; mais encore un document historique irréfragable, eu égard au caractère d'authenticité dont sont investis les travaux de Malek en matière de tradition.

Ainsi, tandis que la faculté de disposer de leur territoire a été laissée aux habitants de la petite partie de l'Irak nommée *Souad el-Irak*, ou Irak arabique, par une exception de la nature de celle qui a fait classer parmi les terres de dîme les parties de l'Arabie conquises par la force des armes, Malek nous apprend que *la Syrie, l'Égypte* et *l'Irak* proprement dit, ou *Irak Ajemi* (persan), ont été faits *wakf.*

Mawerdi qui précèdent, on pourra se convaincre que la pensée de l'auteur n'est pas, ainsi que la rend M. de Hammer, que les territoires de kharadj sont *comme* un wakf, mais bien que les terres de kharadj *constituent, qu'elles sont réellement* un wakf dans l'intérêt de la communauté musulmane.

Les commentaires de ce même texte, naturellement plus explicites, nous apprennent que, quand le vainqueur laisse entre les mains du peuple vaincu et tributaire le territoire de son pays, ce n'est point à titre de propriété, mais de secours[1], et que celui-ci n'a sur le sol ni droit de vente, ni droit d'héritage; et que, de plus, la conversion à l'islamisme ne lui fait pas acquérir ces droits.

Nous y voyons encore que le territoire de l'Égypte ne peut être vendu, parce qu'il a été fait *wakf*.

A l'aide de ces notions, recueillies par la confrontation des différents textes, nous pouvons maintenant poser en fait :

1° Que la législation musulmane prescrit de grever du *kharadj* ou tribut foncier le territoire de tout pays soumis par les armes, quand on le laisse aux mains des anciens habitants ;

2° Que, par le fait même de son passage sous la condition tributaire, c'est-à-dire par cela même qu'il est fait de *kharadj*, ce territoire devient l'objet d'un *wakf* ou fondation pieuse.

Ainsi, le pays conquis et non partagé entre les vainqueurs est nécessairement tributaire, et l'imposition du *kharadj* en implique la mise en *wakf*.

Il reste donc à connaître la nature et l'étendue des modifications que comporte le *wakf*.

Il y a, dans tous les codes législatifs, un chapitre intitulé indifféremment *Wakf* ou *Habess* وقف حبس; car ces deux mots sont synonymes, avec

[1] على وجه العون ليس على وجه الملك.

cette différence, cependant, que le dernier a toujours un sens religieux; mais je ne reproduirai pas ce chapitre, me réservant, quand je m'occuperai spécialement de l'Algérie, de traiter à fond la question du *wakf*, et de réfuter alors la grave erreur qui a fait traduire ce mot par celui de substitution. Je me contenterai d'emprunter à la Moulteka la définition du terme de *wakf*. Elle la donne ainsi (p. 111, man. 572) :

الوقف هو حبس العين على ملك الله تعالى على وجه يعود نفعه الى العباد

Wakf est la chose dont la propriété est exclusivement réservée à Dieu, avec l'intention que la jouissance en profite à ses créatures.

Le sens propre du mot *wakf*, qui vient du verbe *wakafa*, est celui d'une immobilisation; le plus souvent l'objet immobilisé est appelé *moukouf*. J'insiste sur ce dernier terme, car nous le retrouverons bientôt.

Wakf et *habess*, appliqués à la propriété, expriment une modification de cette propriété telle, que le droit du propriétaire sur le fonds de la chose est annulé, ou comme le disent les musulmans renvoyé à Dieu, et que l'usufruit seul en reste disponible pour les hommes. Devenue *wakf* ou *habess*, la chose, jusque-là tenue en propriété, n'est plus susceptible d'être ni vendue, ni donnée, ni transmise en héritage.

Si nous appliquons maintenant cette définition

au territoire tributaire, nous comprendrons que la mise en *wakf*, résultant de l'existence du *kharadj*, le soustrait à l'exercice de tous les actes par lesquels se révèle le droit de propriété, c'est-à-dire qu'il ne peut être l'objet d'aucune mutation, et que l'immobilisation qu'il a subie n'en laisse disponible que l'usufruit ;

Et, par conséquent, comme les savants musulmans ne rangent dans la classe des terres de dîme que la péninsule arabique; que tous les autres états musulmans ont été agrégés au domaine de l'islam par la victoire ou par capitulation, et sont de nature tributaire, c'est-à-dire de kharadj, il résulte des conclusions qui viennent d'être déduites que le sol de tous ces pays est *moukouf*, c'est-à-dire devenu l'objet d'un *wakf*; que le privilège du droit de propriété sur le fonds est neutralisé par le fait de la fondation pieuse; qu'il n'y reste disponible que l'usufruit, dont la direction et l'emploi sont dévolus au souverain, en sa qualité de tuteur de la communauté; mais que lui-même, pas plus que le paysan cultivateur, ni le seigneur placé entre eux, n'a le droit de disposer du fonds de la terre.

« En un mot, dans les états musulmans actuels « (l'Arabie et l'Irak arabique exceptés), il n'y a « point de propriétaires de la terre, mais seulement « des possesseurs à titre viager. »

Pour constater ce fait, il nous suffira de passer en revue les différents empires musulmans; dans la constitution territoriale des uns, nous trouverons

le *wakf* écrit en toutes lettres; dans les autres, l'existence nous en sera virtuellement prouvée du moment où la constatation d'un impôt autre que le dixième du produit de la terre nous en révélera la condition tributaire ou de *kharadj*.

(La suite à un prochain numéro.)



CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Le Livre de la Voie et de la Vertu, composé dans le vi^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu; traduit en français et publié, avec le texte chinois et un commentaire perpétuel, par M. Stanislas Julien. Paris, imprimé par autorisation du roi à l'Imprimerie royale. 1842. Un vol. in-8°.

(Suite.)

§ II. — DE LA SIGNIFICATION DU MOT *TAO*. (SUITE.)

On conçoit maintenant l'embarras dans lequel je me trouve pour expliquer le *passage* du non-être à l'être, chez Lao-tseu, ou la notion du Tao même; ni le mot *émanation* ni le mot *création* ne suffisent.

Je proteste contre le terme absolu de *panthéisme* dont on s'est servi pour expliquer cette doctrine. Un mot est facilement trouvé, mais il ne dit pas grand'chose. Avant de donner un nom à une doctrine, il faudrait d'abord examiner la valeur du nom, puis celle de la doctrine.

Ce qui réellement mérite le nom de panthéisme peut se concevoir sous diverses formes. Pour les uns, ce sera une intelligence substantielle,

une chose spirituelle, l'identité de l'esprit et de la nature, conçus dans leur type; tout sortira de cette unité, comme la fleur de son bouton; elle aura, pour dernier terme, le moi humain qui se comprend dans l'identité; ce moi sera, pour ainsi dire, le couronnement et la perfection de l'idée divine.

Pour les autres, ce sera la toute-puissance de la vie, séparée en une énergie chimique ou élémentaire, et en une énergie génératrice ou animante. D'autres y verront une nature artiste, dont les œuvres se terminent par la destruction idéale de son principe.

En définitive, ce sera un système physique, plein de mysticité, et, sous un certain point de vue, abreuvé de religion, comme les sources minérales sont saturées de gaz. Le panthéisme rendra parfaitement raison du monde, jamais du moi, de Dieu, de l'homme; il demeurera éternellement, quoi qu'on fasse, sans ombre de moralité. C'est la philosophie de l'être-chose, qui n'a pas la conscience de lui-même, et ne s'élève jamais au-dessus de l'instinct. La fatalité est au fond de cette doctrine et non pas la liberté. On a appelé cela de l'athéisme, c'est faux, car l'idée d'un Dieu y pénètre dans la sphère de la nature; l'athéisme, c'est le matérialisme; il est sans Dieu, même au sein de l'univers.

Quoiqu'on rencontre, chez Lao-tseu comme dans le Sânkhya, l'idée d'une nature plastique, *Prakriti*, toute-puissante, *mère du monde*, seuil et passage de l'univers, on y trouve aussi un principe distinct, hé-

ritage des siècles croyants. Le souffle de vie n'est pas inhérent à cette nature, mais il vient s'y joindre, il la pénètre de part en part, il s'y trouve renfermé comme le prisonnier dans son cachot, et non pas comme le moteur interne; car le mouvement vient de la mère, qui enfante, mythologiquement parlant, son époux sous la figure de son fils, qui se sert de lui comme d'un ouvrier, captif de sa volonté. En soi, l'âme est libre, le souffle est indépendant de la matière; quand le prisonnier se retire de son cachot, les murailles s'écroulent, et il n'est pas atteint par les ruines.

Il est vrai, ni Lao-tseu ni le Sânkhya n'échappent à une anomalie réelle. Le souffle pénètre dans les corps qu'il est obligé de mouvoir au service de la nature; cependant, il est inactif, abstrait, contemplateur; tandis que le Védânta distingue entre l'être pensant et le souffle, comme entre le père et le fils, identiques en Dieu, distincts dans l'univers, Lao-tseu et le Sânkhya, identifiant la pensée avec la nature plastique, n'accordent à l'esprit que le souffle et le conçoivent dans l'abstraction de la pensée du monde. Otez-lui la vie, leur Dieu serait le néant; car il est vide de pensée et de substance.

Ce Dieu donc du Sânkhya et des Tao-sse a circulé dans toutes les parties de l'univers, comme un éther pénétrant; l'éther est sa dilatation, il est pour l'âme ce que les poumons sont pour le corps humain; mais enchaîné à toute chose, esclave, oublieux de lui-même, quand il se reconnaît, il a

honte de sa captivité, il a la nature en horreur. Que l'on considère le souffle comme un agent de la nature qui dépend d'elle comme l'esclave dépend de son maître, ou qu'on le voie en soi, renfermé dans la quiétude, la pensée panthéistique ne prend, chez Lao-tseu, comme dans le Sânkhya, qu'une place subalterne.

Toute spéculation primitive est née d'une adoration vivante; ainsi la spéculation des Orphiques se rattache au culte de Dionysos, celle de Pythagore au culte d'Apollon, celle d'Héraclite au culte de la déesse d'Éphèse. Il en est de même de la conception d'une nature plastique chez quelques peuples de l'Orient. Elle a tout l'air d'une abstraction fondée sur la notion d'une déesse vivante, adorée sous plusieurs formes: comme mère qui allaite un enfant, comme femme des bois qui nourrit les bêtes fauves, comme sagesse qui enfante une œuvre harmonieuse, l'univers, dont elle est le principe réel; comme énergie guerrière qui repousse le chaos et les ténèbres; comme parole inspirée qui passe dans la brise de l'air et retentit dans les feuilles de l'arbre; vierge, mère, prophétesse, sibylle, amazone, etc.

Telle nous la voyons sous plusieurs formes dans les hymnes des Védas, où elle n'occupe cependant que le second rang. Il n'en est pas de même chez quelques peuples des montagnes de l'Asie centrale, berceau de la déesse Pârvatî, qui domine son époux et paralyse ses œuvres. Le pendant de cette déesse des hauts lieux, vraie Cybèle, est la déesse des bas-

fonds, des lacs, des embouchures des grands fleuves; des bords de la mer; adorée dans les lacs de la haute Asie, dans ces mers intérieures dont la mer Caspienne à l'occident, et la petite mer de Lop à l'orient, ne sont que les débris; nous la rencontrons aussi dans le golfe de Cutch tout à fait semblable à la déesse de Babylone.

Cette grande divinité était le principe des choses; selon les uns, il fallait qu'elle s'élevât vers les cieux en montant du fond des abîmes; naissant des eaux, elle s'établit sur le sommet de la montagne où était son lac mystérieux, nourri des eaux du ciel. Là, sur les hauts lieux, elle attirait dans ses embrassements un céleste époux qu'elle charmait et qu'elle captivait en le privant de sa virilité. Selon les autres, il fallait qu'elle enfantât cet époux de son propre flanc, vierge et mère. Le culte de cette déesse, quelle que soit sa forme, est évidemment le plus vieux fondement de toute la théologie du paganisme; ce n'est pas du matérialisme, car ni le hasard ni les atomes n'y jouent un rôle: les conceptions de l'espace et du temps viennent s'y rattacher par suite du développement des primitives mathématiques, indispensables aux plus simples progrès de la société civile et religieuse.

C'est bien évidemment sur le type d'une pareille déesse que le Sânkhya a formulé sa théorie de la Prakriti, et que Lao-tseu a produit son système de la mère du monde; mais ils l'ont reconnue pour la combattre, et non pas pour l'adorer. Ils l'admettent

comme le principe des êtres, mais ils entendent bien que l'on s'arrache à ses séductions, à l'exemple de son époux, pour se réfugier dans le domaine de l'esprit pur. Ils réagissent contre le polythéisme qui résulte d'une adoration de la déesse Nature, comme le Védânta réagissait contre le polythéisme né de la division du Dieu créateur, chef des anges ou des esprits, et dispersé au sein des phénomènes.

Nous nous approchons ainsi d'une notion plus complète du Tao en tant que ce mot signifie la Voie et la Vertu, la route du monde et la route de l'esprit, qui ont leur unité dans le seuil des existences. Lorsque la vie religieuse ne suffisait plus aux esprits dans ses formes simples, soit patriarcale, soit polythéistique, et que la raison toujours active ne se contentait plus de la tradition appuyée sur la révélation, mais qu'elle exigeait un enfantement propre, pour se rendre compte des choses, alors se formèrent ces théories du Védânta, du Sânkhya, et de la philosophie de Lao-tseu, dans une élaboration d'idées plus ou moins lente ou spontanée: car qui peut assigner des limites précises à l'activité de l'esprit humain?

En ces temps-là, comparativement encore voisins des époques primitives, au lieu de torturer son front, pour improviser une Minerve, en frappant sur un cerveau vide, à coups de marteau inutiles, le génie du sage préférait contempler les antécédents du culte donné, pour en abstraire une sagesse nouvelle. On cherchait à se rendre compte d'une

foule d'énormités qui semblaient incompatibles avec l'esprit pur, et on finissait par découvrir dans le passé les membres dispersés d'une sagesse primitive, obscurcie par un double polythéisme; c'est ainsi que le Védânta arriva au monothéisme par la contemplation des dieux du Véda, membres d'un seul pontife et d'une seule victime; c'est ainsi aussi que le Sânkhya arriva au dualisme par l'étude des déesses de la nature, manifestation d'une énergie créatrice dont le sage fuyait les enchantements. Chez Lao-tseu, ce dualisme est peut-être un peu plus caché, mais il n'en résulte pas moins, avec la dernière évidence, du fond de la doctrine.

La doctrine du Tao, c'est de l'ascétisme pur; colossal chez les Indiens, à cause de cette haute nature du mont Mérou, du mont Kailâsha et de l'Himâlaya, où leurs primitifs penseurs se trouvaient partout établis; là sont les scènes des exploits des vieux Yogis ou Tapasvis, ces Titans d'une pensée qui a dû nécessairement se modifier et s'adoucir dans les plaines de l'Inde.

Chez les Tao-sse, nous trouvons également ces exercices stoïques de l'âme, baissés d'un ton et considérablement adoucis; mais, dans la Chine comme dans l'Inde, c'est toujours une spéculation antisociale : ces gymnosophistes ou sages nus (les Cyniques de l'Orient) outraient l'expression de la volonté humaine, et lui donnaient une direction absorbante vers le haut, en foulant aux pieds ce qui leur semblait être le bas, ou le monde. C'est une philo-

sophie de la caverne et des rochers, fondée dans des lieux solitaires. Partout nous rencontrons ces contemplateurs en des lieux de *passage*, aux confluents des grandes rivières, à l'entrée et à la sortie des montagnes, prêchant par l'action leur théorie de la *traversée*, en faisant un appel constant à la liberté absolue de l'esprit et à son dégagement de toutes les formes terrestres.

Le sectateur de Lao-tseu, comme disciple du Sânkhya, traversant la route de l'existence, marche ainsi dans l'esprit divin, qui est ce moi absolu ou suprême auquel il cherche à s'identifier; car *absorber* n'est pas le mot : l'être absorbé disparaît dans l'absorbant, tandis que l'être qui s'identifie devient celui-là même auquel il s'identifie. Mais s'il reconnaît ainsi un moi suprême ou absolu, il dédaigne le moi relatif ou le moi humain, l'homme avec ses obligations sociales. Ce mépris des choses du monde pouvait conduire à la haine des hommes; aussi possédons-nous, dans l'Inde, le type d'un de ces génies malfaisants, hostile à toute charité envers les créatures; c'est le Yogi Durvâsas, le malvêtu, mendiant misanthrope comme Apémanthe. Malgré ces égarements de l'orgueil, une tendre compassion pour les souffrances des masses, une charité sympathique vis-à-vis des nécessiteux et de ceux mêmes que l'infortune dégrade, ne sont nullement étrangères à ces cyniques de l'antiquité orientale. Tous ils sont ce que l'on appellerait, en langage moderne, des révolutionnaires; ce sont les voix

du désert qui crient, comme les prophètes chez les Hébreux, que la pompe est vaine, que l'homme est nu, qu'il a pour père le ciel et pour mère la terre. Dans le livre de Lao-tseu, cette commisération est exprimée à un degré remarquable; aussi tous ces hommes qui veulent devenir dieux, et qui brisent les liens de la société et de la famille, n'ont pas complétement dépouillé la nature humaine.

Cette vie toute en Dieu, qui constitue la philosophie du Tao, n'a peut-être pas été complétement étrangère à l'antiquité grecque; nous y trouvons plus d'un pontife d'Apollon et de Dionysos, célèbre comme mendiant, et dont le nom, comme celui de Rhakios, indique les vêtements déchirés et la nudité philosophique. Odin, chez les Scandinaves, parcourt également le monde déguisé en vrai mendiant, comme le dieu Shiva des Indiens, ne possédant rien sur la terre.

Dans la Bible aussi, il est dit d'Énoch et d'Élie qu'ils marchaient en Dieu, poursuivant une route sacrée, bien éloignée de la vie de société et de famille; mais, dans l'Ancien Testament, marcher en Dieu se dit aussi des patriarches, et surtout d'Abraham, le père du peuple de Dieu. L'ascète qui dédaigne le monde, comme la piété qui s'y joint, se sont manifestés sous diverses formes dans le sein de la religion chrétienne; l'Islam lui-même, radicalement contraire à toutes ces conceptions, a dû plier devant l'influence des Soufis, teints de métaphysique grecque, syrienne et indienne.

C'est ainsi que l'ascétisme des disciples de Lao-tseu n'est qu'une des plus curieuses manifestations de l'esprit humain, révélée dans plusieurs religions anciennes; mais en tout cela il n'y a qu'une ressemblance à la surface des choses, et c'est du fond même des doctrines que nous avons à nous inquiéter.

§ III. — DÉVELOPPEMENT DU SENS DU TAO.

« Il (le *Tao*) donne *issue* à tous les êtres. » (Liv. I, chap. XXI, pag. 76.)

Là-dessus le commentaire (pag. 77) s'explique de la manière suivante :

« Le mot *youe* veut dire *compter un à un* des hommes « qui *sortent par une porte*. Lao-tseu compare le Tao « à une *porte* par laquelle *passent* tous les êtres pour « arrivér à la vie. Ce mot indique que tous les êtres « sont venus *l'un après l'autre* par la *voie* (par le Tao), « *mais le Tao ne s'en va pas avec eux.* »

Le Tao, dans ce passage, comme *mère de l'univers*, correspond au *Brahmayoni*, qui, en mythologie, est le nombril de la terre, le mont Mérou, où Brahmâ naît de Brahman, comme créateur des mondes. Le Tao, comme *père des êtres*, reste en soi sur le seuil de l'existence, et ne sort pas de la demeure. Le Véda connaît également une autre naissance des êtres, par le *Brahmamukham*, la bouche de Brahma; de cette porte de la parole sort le souffle vivifiant qui pénètre partout l'univers et meut les créatures issues de la Yoni ou de l'organe sexuel

de la femme. Ce Brahma dont la bouche envoie le souffle et dont l'organe féminin met au monde les êtres, est le dieu hermaphrodite, l'homme cosmique, le Virâdj, qui, à l'instar du Tao, est à la fois père et mère du monde. Il est symboliquement figuré dans le passage suivant, tel qu'il donne naissance à une double flamme; en portant la main sur la Yoni, il fait naître le feu de la génération des êtres, et en portant la main sur la bouche, il en fait sortir le feu de l'holocauste.

अथेत्यभ्यमन्थत् स मुखाच्च योनेर्हस्ताभ्यां चाग्निं असृजत

Vrihad aranyakam, Srichti Brâhmaṇam.

Dans ce monde, ensuite, il posa sa main sur la bouche et sur l'organe de la femme, et les agita pour produire le feu.

Cet hiéroglyphe a tout l'air d'être emprunté à une vieille image très-grossière, et qui n'a rien de commun avec le développement de l'art; l'idée en est que l'acte de la création est double, qu'il résulte de l'action combinée de la nature et de l'esprit, originellement un; car la nature était idéalement contenue dans l'esprit avant leur séparation, c'est-à-dire avant le commencement des mondes.

Si l'idée du Tao mâle et femelle, père et mère du monde, double voie de l'existence, n'a qu'une ressemblance éloignée avec l'idée du Virâdj, telle qu'elle se présente dans le Véda, à cause de la différence des principes, en revanche, elle rappelle les conceptions mystiques de l'antique religion de Shiva.

Gaṇesha ou Gaṇa est Shiva même, mais c'est aussi son fils; en cette dernière qualité, il est le chef des Gaṇas, ou de la troupe des êtres qui adorent le dieu son père. Tous les Gaṇas composent, en quelque sorte, un seul Gaṇa représentant l'unité des êtres. Ils sont sortis un à un de la porte, franchissant le seuil de l'univers. Leur nom indique l'ordre et l'absence de tout chaos, de toute confusion. C'est une troupe parfaitement réglée et disciplinée, ce n'est pas une troupe bruyante et confuse. Elle a été *dénombrée* au passage de la vie et *comptée* dans la succession des êtres, absolument comme le commentaire de Lao-tseu l'entend par le mot *youe*.

Gaṇa tire donc son nom du *dénombrement* des êtres, car ce mot vient de la racine *gaṇ*, compter, dénombrer; d'où *Gaṇa*, nombre, troupe. Ce dieu est le *gardien du passage* comme In-hi, qui, ainsi que nous l'avons vu, s'identifie avec Lao-tseu, le Tao vivant ou le représentant du Tao, *Dieu de la porte*, demeurant sur *le seuil* qui conduit au palais de son père; il est au fond le fils de sa mère, son champion et son agent, car la déesse Nature (Pârvatî), épouse du dieu contemplateur (Shiva), le produit d'elle-même, en faisant ses ablutions dans la rivière et par dépit de la stérilité de son époux. Ainsi Gaṇesha occupe une double position, l'une envers son père, l'autre envers sa mère; les Gaṇas sortent un à un du seuil de l'existence, en tant que troupes, nombre, êtres, et sont les fils de la déesse Nature,

mère du monde; mais les mêmes Ganas rentrent un à un vers le palais du dieu où réside le non-être, et ils sont embrassés en esprit par le dieu leur père, dont vient le souffle. Quand le père et la mère se querellent, quand l'esprit et la nature sont en désaccord, Ganesha défend sa mère, et, gardien du seuil de l'existence, il interdit à son père d'y pénétrer; mais celui-ci passe outre et lui abat la tête, puis lui en substitue une autre: de là le double visage de ce dieu, sa face divine et sa face animale, l'une céleste, l'autre terrestre.

Depuis lors, Gaṇa compte tout ce qui sort par en bas, franchissant le seuil de l'univers, et tout ce qui rentre par en haut, pénétrant, sous sa conduite, dans le Kailâsa ou le palais du dieu.

Les ressemblances de ce dieu avec le *Janus* ou le *Janes* des peuples du Latium ont été déjà remarquées; je laisse aux philologues le soin de décider si *Janus*, le dieu du seuil, *janua*, est identique, quant au mot même, à *Gaṇa*, qui a les mêmes fonctions. Comme Janus, Gaṇa est adoré sur toutes les routes et placé sur tous les seuils; s'il ne porte pas les clefs comme Janus, il fonctionne comme lui à la porte, au passage, et, comme lui, sa position est double, ce qu'indique sa double tête. Gaṇa, comme Janus, est un dieu qui règle les temps, organise le calcul et se trouve, par là, en rapport avec le calendrier sacré ou profane. Toute la mythologie des deux dieux mériterait un examen à part, pour les étudier dans leurs dissemblances et leurs ressem-

blances. Ces analogies n'ont pas le droit de nous étonner depuis qu'il est clair comme le jour qui luit au ciel, que la langue latine et le sanskrit dérivent de la même source, qui a dû couler pour les deux langues, dans le berceau commun de la race arienne d'Orient et d'Occident, dans la haute Asie moyenne et centrale.

Nandi, surnommé *Dvâh-stha*, le gardien de la porte, introduit, comme Gaṇa, la troupe sacrée dans le palais du dieu Shiva, fermant la porte au nez des profanes, dont la troupe descend la vallée de l'existence et se répand sur l'univers. Ce dieu n'est autre chose qu'une doublure de l'autre, mais il est conçu dans une acception beaucoup plus restreinte.

La religion de Krĭchna, qui est la doctrine de la grâce et des élus, a aussi son gardien de la porte, qui est Krĭchna même, comme dieu de *Dvâraka*, c'est-à-dire *de la porte*. La cité célèbre qui porte ce nom l'a reçu d'un dieu, parce que les habitants de Matoura, chassés de leur ville, errants, fugitifs, se réfugièrent dans la péninsule du Guzerate où elle était située, résidence du dieu qu'ils adoraient. Là Krĭchna les admit dans son séjour terrestre, image de son habitation céleste. La troupe des élus y vécut, sous la protection de son maître, d'une vie d'amour; mais ceux qui avaient poursuivi le dieu en méconnaissant la doctrine de Krĭchna, il les empêcha de passer outre, la porte fut fermée à leur approche; ces aveugles furent livrés à la fatalité de la nature et

à l'indépendance du moi, aux influences de la déesse Pârvatî et du dieu Shiva.

C'est ainsi que nous trouvons partout dans l'Inde un culte positif, l'adoration d'un dieu du seuil ou d'une déesse qui est au passage de la vie, et que ce culte se reproduit, sous forme abstraite, dans le Sânkhya comme dans la Gîtâ, où il revêt le caractère de spéculation et de philosophie. S'il n'y a pas trace, en Chine, d'une déesse du genre de la Pârvatî, d'un dieu du caractère de Shîva, ou encore d'un autre dieu sous figure humaine, parent de Krĭchna, ceci me paraîtrait une des preuves les plus irréfragables que la doctrine de Lao-tseu est étrangère à la Chine et n'a pu y naître, comme sur son sol natal.

Si je me trompais, cependant, cela conduirait peut-être à la découverte d'un autre fait non moins curieux. Nous savons que le berceau de la nation chinoise est sur le mont Thian-shan, continuation de l'Imaüs, qui divise les Scythies, et voisin de la chaîne du Kuenlun, qui touche au berceau des nations ariennes. Alors l'espèce de parenté primitive entre la religion patriarcale des Chinois et des Indiens, et l'adoration des divinités de la nature et de l'esprit, s'expliqueraient par le voisinage des peuples dans leurs établissements primitifs, malgré leur génie tout opposé et leurs idiomes, qui n'ont pas entre eux la moindre connexité.

Non-seulement le Tao donne *issue* à tous les êtres, dans un esprit de calcul et de sagesse, en

distribuant leurs rangs et en faisant la répartition des existences, mais il est aussi « ce qui ne s'en va « pas avec les êtres ; » car tout en pénétrant partout il demeure en soi ; de là son *éternité*, son *inexprimabilité*.

« La voie qui peut être exprimée par la parole « n'est pas la voie éternelle, le nom qui peut être « nommé n'est pas le nom éternel. » (Liv. I, chap. 1, pag. 2.)

« Le Tao est éternel et sans nom. » (Pag. 3.)

« Il est éternel et ne peut être nommé. » (Pag. 47.)

« Moi je ne sais pas son nom. Pour lui donner un titre je l'appelle *Voie* (Tao). » (Pag. 92.)

« Le Tao est éternel et il n'a pas de nom. » (Ch. XXXII, pag. 120.)

Tout ce qui peut s'exprimer par la parole a une figure, et tout ce qui a une figure est limité ; mais tout ce qui est limité est temporel ; donc l'esprit en soi est nécessairement sans nom et éternel ; car il est sans figure, c'est-à-dire qu'il n'est pas compris dans l'espace ; il est sans augmentation et sans diminution, c'est-à-dire qu'il n'est pas compris dans le temps. Telle est la doctrine non seulement de Lao-tseu, mais encore du Védânta et du Sânkhya, malgré la diversité des systèmes.

Nâma et *Rûpa*, dans la spéculation primitive des Indiens, où nom et figure sont inséparables ; tout ce qui est mondain et profane a nom et figure ; tout ce qui est divin et sacré est sans nom et sans figure. Un des plus fameux Upanichats, où se trouve

expliqué le Védânta, après avoir dit comment, de l'Être pur et absolu, sont nées, par le mouvement du désir, les trois formes fondamentales de l'existence matérielle, la lumière, les eaux et l'aliment, qui entrent dans la composition de tous les êtres de la nature, ajoute les paroles suivantes :

सेयं देवतेक्षत हन्ताहं इमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेना-
त्मनानुप्रविश्य नामरूपे करवाणीति तासां त्रिवृतं त्रिवृतं
एकैकां करवाणीति सेयं देवतेमास्तिस्रो देवता अनेनैव
जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत् तासां त्रिवृतं
त्रिवृतं एकैकां अकरोत् ॥ ३ ॥

Thchandogya prapâthaka, IX. — Windischmann, *Sankara*, p. 136.

Ce dieu manifesta le désir : holà! Ayant pénétré ces trois Dieux avec l'esprit de vie, je formerais (par la transmutation de leur substance) le nom et la figure (des êtres) et rendrais triple la nature de chaque existence. Et ce Dieu, ayant pénétré ces trois Dieux de son esprit de vie, forma le nom et la figure (des êtres) au moyen de la transmutation (des trois Dieux), et il fit triple chacun des êtres (de la nature).

Le *Sat*, ou l'être pur, dont il est question dans ce passage, n'est ni le dieu du Sânkhya, ni celui de Lao-tseu, car il contient en lui cette substance du monde dont le Pouroucha de l'un et le Tao de l'autre sont eux-mêmes vides. Il fait sortir de son sein, ou de la nature qu'il porte en soi, cette même nature substantielle qui progresse dans la lumière, laquelle progresse dans le fluide, lequel s'achève dans le solide; lumière, fluide, solide, telles sont,

selon le Védânta, les trois formes fondamentales de la nature qui existe comme sagesse dans l'être; ou elle est monde interne, et se manifeste comme folie dans le non-être, ou elle est monde externe: car le monde est un non-être par rapport à l'être, *et vice versa.*

C'est dans cette nature arrivée au terme de son développement primitif que l'être primitif, que le *Sat* envoie l'esprit de vie, le *Djîva.* Ce dernier agit comme âme du monde doué de la conscience de l'être; il est créateur par la *combinaison des éléments;* ou le *samâsa,* opéré par le *vikâra* ou la *transmutation* simultanée des trois formes de l'existence naturelle qui entrent dans la composition des êtres, chez lesquels se retrouvent constamment le principe lumineux, le principe humide et le principe solide. C'est ainsi que tout ce qui a *nom et figure* provient de ce qui n'a *ni nom ni figure;* c'est ainsi que de l'être en soi, qui est le non-être du monde, vient l'être dépouillé de la conscience du Moi, qui est le non-être de l'esprit pur : notion radicale dans le Védânta et le Sânkhya, comme chez Lao-tseu.

Ce *Djîva,* ou cet esprit de vie, traverse la route du monde, qu'il soit actif et moteur interne, agissant comme fils du père, ainsi que le veut le Védânta, ou qu'il soit passif en soi et esclave de la mère des mondes, opérant à son service, comme l'entendent Lao-tseu et le Sâṅkhya.

Ce même *Djîva* ou esprit de vie a également son

type dans la religion mystique de l'Inde. Il est le feu, dont la *route* est dans les ténèbres, qui les sillonne et les dissipe; son nom est *Krichna-vartman*, la *voie lumineuse* dans les ténèbres. C'est *Vichnu* ou le Pénétrant, qui est partout *domicilié* dans l'univers, tout en le *traversant* pour rentrer dans sa demeure suprême ou son *parama-padam*; là il réside dans le *pas unique* dont *l'empreinte* a été déposée par lui dans la *traversée* des mondes. Cette empreinte religieuse du *pas* de la divinité qui traverse les mondes se rencontre dans les religions de l'Asie-Mineure, entre autres à Sardes. On la retrouve dans les mythologies héroïques de Persée et d'Hercule, qui ont traversé la terre, laissant en plusieurs lieux l'empreinte de leurs pieds. De pareilles idées peuvent aussi être signalées dans les religions de la Germanie et de la Scandinavie.

Le dieu de Lao-tseu, comme le Vichnu de l'Inde, en traversant l'univers, va du centre à la périphérie, et de la périphérie retourne au centre, immobile en soi. Son nom indien est *Vi-kramas*, celui qui a marché partout, avec force, énergie, puissance; car sa marche est au-dedans de tous les êtres. Selon les hymnes du Véda, il a mesuré l'univers en trois pas: un pas dans les abîmes, le second dans la région moyenne, le troisième au ciel; de là son nom de *Trivikramas*. Il est verbe, intelligence, *Aum*, trilittéral, trisyllabique.

Il est au-dedans de toutes choses, ignoré partout et connu du sage seul.

यः पृतिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरोऽयं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति स त आत्मान्तर्याम्यमृतः ॥ ७ ॥

योऽप्सु ॥ ८ ॥ योऽग्नौ ॥ ९ ॥ य आकाशे ॥ १० ॥ यो वायौ ॥ ११ ॥ य आदित्ये ॥ १२ ॥ यश्चन्द्रतारके ॥ १३ ॥ यो दिक्षु ॥ १४ ॥ यो विद्युति ॥ १५ ॥ यः स्तनयित्नौ इत्यधिदैवतं अथाधिलोकं ॥ १६ ॥ यः सर्वेषु लोकेष्वित्यु एवाधिलोकं अथाधिवेदं ॥ १७ ॥ यः सर्वेषु वेदेष्वित्यु अधिवेदं अथाधियज्ञं ॥ १८ ॥ यः सर्वेषु यज्ञेष्वित्यु एवाधियज्ञं अथाधिभूतं ॥ १९ ॥ यः सर्वेषु भूतेष्वित्यु एवाधिभूतं अथाध्यात्मं ॥ २० ॥ यः प्राणे ॥ २१ ॥ यो वाचि ॥ २२ ॥ यश्चक्षुषि ॥ २३ ॥ यः श्रोत्रे ॥ २४ ॥ यो मनसि ॥ २५ ॥ यस्त्वचि ॥ २६ ॥ यस्तेजसि ॥ २७ ॥ यस्तमसि ॥ २८ ॥ यो रेतसि ॥ २९ ॥ य आत्मनि ॥ ३० ॥

Vrihad araṇyakam, Uddâlaka Brâhmaṇam.

Celui qui réside dans la terre, celui-là est le centre de la terre. La terre ignore cet esprit dont elle forme le corps. Celui-là qui est dans l'intérieur de la terre marche (et la meut). Celui-là est ton esprit, le frein interne, l'immortel.

Il est dans la sphère de l'Adhidaivatam, ou des Dieux de l'univers, ici énumérés comme terre, eau, feu, éther, vent, soleil, lune et étoiles, régions et intervalles de l'espace, éclair et tonnerre; donc du

soleil, du fluide et des lumineux d'abord, puis de l'espace éthéré et de l'air, principe du mouvement qui sépare la sphère inférieure de la nature, ou la sphère élémentaire, de la sphère supérieure, qui est la sphère astrale, ainsi que de la sphère où éclatent les mouvements de l'atmosphère.

Il est dans la sphère des lieux ou des mondes, des Védas ou du savoir sacerdotal, des holocaustes et des créatures vivantes; enfin il réside dans l'Adhyâtman, ou dans la sphère de l'homme organique, être corporel que les sens régissent, placés qu'ils sont sous la direction d'une âme double, tournée du côté des agitations du monde, d'une part, du côté de la quiétude divine, de l'autre. Tel est cet esprit de vie, ce génie créateur qui, après avoir enfanté les mondes, selon le Védânta les régit par le principe d'animation qui est au-dedans de toute chose; dans l'homme seul il se fait lui-même, quand l'homme l'a reconnu en s'y identifiant par la contemplation de l'holocauste, qui a engendré le fils, créateur des mondes.

Le Sânkhya, au contraire, à l'instar de Lao-tseu, nous montre cet esprit qui a pénétré le monde esclave du monde et serviteur de la nature, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'abstraire du monde, à briser, dans l'âme du sage, les chaînes qui l'ont affligé. Aussi longtemps que dure le tourbillon des existences, aussi longtemps que tourne la roue de Brahmâ, cet esprit du Sânkhya, qui est le père du souffle, est enchaîné par son fils et son messager à la roue

des êtres. Il y tourne, broyé à l'infini, dans les membres dont il s'est revêtu, pour y cacher son existence, et toujours renaissant du sein des déchirements, au milieu de ses tortures.

C'est donc cet esprit qui, selon le Védânta, est entré en toute chose, dont la voie est à suivre à travers le monde, quoiqu'il existe en soi, en dehors de toutes les sphères des existences spirituelles et matérielles.

तद्धेदमेतर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियता-
सौ नामायमिदंरूप इति तदिदमप्येतर्हि नामरूपाभ्या-
मेव व्याक्रियते असौ नामायमिदंरूप इति स एष इह
प्रविष्ट आनखाग्रेभ्यो यथा क्षुरः क्षुरधानेव हितः स्याद्वि-
श्वंभरो वा विश्वंभरकुलाय एतन्न पश्यन्ति अकृत्स्नो हि
स ॥ १६ ॥

प्राणन्नेव प्राणो भवति वदन् वाक् पश्यंश्चक्षुः शृ-
ण्वन् श्रोत्रं मन्वानो मनः तान्यस्यैतानि कर्मनामा-
न्येव स योऽत एकैकं उपास्ते न स वेद अकृत्स्नो ह्येषो
त एकैकेन भवति ॥ १७ ॥

आत्मेत्येवोपासित अत्र ह्येते सर्व एकं भवति तदेतत्
पदनीयमस्य सर्वस्य यदयमात्मानेन ह्येतत् सर्वं वेद यथा
ह वै पदेनानुविन्देदेव कीर्तिं श्लोकं विन्दते य एवं वेद
॥ १८ ॥

Vrihad aranyakam, Sriokti Brâhmaṇam.

Cela et ceci (l'esprit et le monde) n'étaient pas encore manifestés dans le temps ; ensuite ceci et cela fut manifesté en *nom et en figure* (par suite de la *transmutation*); ceci fut *nom* et ceci fut *figure*. Encore en ce temps-ci, cela et ceci est manifesté dans le nom et la figure. Cet (esprit) est ce nom, et ce (monde) est cette figure. Il a pénétré, en ce monde, avec énergie dans le corps, depuis les ongles du pied jusqu'au (sommet de la tête). Comme le couteau est tout entier contenu dans le fourreau, lui qui soutient ce tout est contenu dans le corps ; les êtres d'un imparfait entendement sont les seuls à ne pas le voir. Quand il respire on l'appelle souffle, quand il parle on l'appelle parole, quand il voit on l'appelle vue, quand il écoute on l'appelle ouïe, quand il pense on l'appelle âme ; tels sont les noms de ses œuvres. Celui-là qui ne le conçoit que dans les choses isolées et individuelles ne le connaît pas, car cet homme est (d'un entendement) imparfait; il tourne dans les existences purement individuelles.— Et l'homme méditait, car tous ceux-ci existent dans l'unité; (il se disait : *Ceci est l'empreinte du pied de ce grand tout, ce qui est cet esprit de vie; par cet esprit de vie il connaît le tout. De même que l'on peut retrouver (celui qui vient de passer) par l'impression qu'a laissée sur le sol la plante de son pied,* de même l'homme qui *poursuit cette trace* finit par rencontrer la gloire et l'illustration.

Tel est cet esprit pénétrant qui se revêt de la figure des choses comme d'un masque pour se déguiser, et qui correspond au nom des choses; car les choses ont, quant à lui, leur moteur, le même rapport que la figure a par rapport au nom qui les exprime dans leur signification profonde. Il est le frein interne qui empêche que tout ce qui se meut ne déborde, car lui seul tenant le *soûtra*, ou le fil des existences, marche à travers le labyrinthe de la

nature et du cœur humain, illimité dans le limité; sans nom, dans ce qui a un nom; sans figure, dans ce qui a une figure. C'est ainsi que seul il est libre dans le lié, se transportant, en un clin d'œil, par delà les limites de l'existence, tout en demeurant au centre. Il est *Kâmatchârin*, dit le Védânta, pénétrant, avec la subtilité de l'éther, dans tous les mondes.

« Moi je ne sais pas son nom. Pour lui donner un « titre je l'appelle *voie* (Tao). En m'efforçant de lui « faire un nom je l'appelle *grand;* de *grand*, je l'ap- « pelle *fugace;* de *fugace*, je l'appelle *éloigné; d'éloi-* « *gné*, je l'appelle (l'être) qui *revient*. C'est pourquoi « le Tao est grand. . . . » (Chap. xxv, pag. 29.)

Voici maintenant comment le commentateur explique ce passage :

« Il est tellement élevé que rien n'est au-dessus « de lui ; *il enveloppe le monde* et ne *voit rien en dehors* « *de lui*. C'est pourquoi je l'appelle *grand*. De l'idée « de *grand*, je passe à une autre idée pour le chercher, « et je l'appelle *fugace*. Il n'est point comme le ciel « qui reste constamment en haut, ni comme la terre « qui reste constamment en bas. Il vous échappe et « s'enfuit toujours, sans rester constamment dans le « même lieu. De l'idée de *fugace*, je passe à une « autre idée *pour le chercher*, et je l'appelle *éloigné*. « En effet, plus on le *cherche* et plus il paraît *éloi-* « *gné. Il ne connaît aucune limite. Il revient dans le* « *palais de l'intelligence* (*dans l'homme*) *et s'y enfonce* « *de plus en plus. Après avoir fait le tour du monde, il le* « *recommence; après s'être éloigné immensément, il se*

« *rapproche. Il revient*, et il suffit de *le chercher* dans « le *cœur de l'homme*. »

Texte et commentaire, tout est ici, quant au sens des choses aussi bien que quant à l'expression des idées, littéralement identique à de nombreux passages du Véda et du Vêdânta, reproduits par le Sânkhya.

Il est plus petit que ce qu'il y a de plus petit, et voilà la raison pour laquelle il est plus grand que ce qu'il y a de plus grand. Car s'il n'était pas si petit ni si délié, ou comme Lao-tseu s'exprime souvent, *si faible*, il ne pourrait pas pénétrer partout et parcourir de si grandes distances; il ne serait pas si grand, ou, comme Lao-tseu s'exprime encore, *si fort*. Or, dans la religion du Véda, c'est ce qu'on appelle le *nain* et le *géant*, qui habite dans le cœur de l'homme et se manifeste dans la rétine droite de l'œil; tout en parcourant et occupant l'univers. C'est le *poucet*, le Pourouscha haut d'un pouce et qui cependant a mille têtes, mille mains, mille pieds, etc. C'est Vichṇu en sa qualité de *Vâmana*, le nain qui, en trois pas, a occupé les mondes. Caché dans la grotte des eaux, avant la création, il y grandit en silence; retiré dans la grotte de l'atmosphère, durant la création, il paraît sur l'autel et occupe le monde; caché dans la grotte du ciel, il conserve le monde, étant le foyer des âmes; mais son habitation réelle est en soi, dans la grotte du cœur. Les sages poursuivent la trace de ses pas et s'associent à ses fonctions, comme les pontifes à

l'holocauste. Ils le découvrent dans tous les lieux où il habite, ils vont avec lui de grotte en grotte, des abîmes à la région moyenne, de la région moyenne aux cieux, des cieux ils retournent en eux-mêmes, toujours le célébrant et s'associant, par la contemplation, à toutes ses œuvres. Ceci est célébré dans plus d'un hymne du Véda et reçoit une forme abstraite dans le Védânta, où cette donnée est dépouillée de son expression mythique.

अणोरणीयान् महतो महीयान् आत्मास्य जन्तोर्निहितो

गुहायां ॥ २० ॥

आसीनो दूरं व्रजति शयानो याति सर्वतः ॥ २१ ॥

अशरीरं शरीरेषु अनवस्थेष्ववस्थितं ॥ २२ ॥

Kâthaka, valli 2; édit. Poley, pag. 9.

Plus petit que ce qu'il y a de plus petit, plus grand que ce qu'il y a de plus grand, l'esprit de cet homme, placé dans la grotte...., assis, il va au loin; couché, il se rend en tout lieu.... lui, incorporel dans les corps, permanent dans ce qui n'est pas stable.

En lui les mondes existent spirituellement selon le Védânta, ce qui, comme nous l'avons déjà fait observer, n'est admis ni par Lao-tseu, ni par le Sânkhya.

यदणुभ्यो अणु यस्मिन् लोका निहिता लोकिनश्च ।

तदेतदक्षरं ब्रह्म स प्राणस्तदु वाङ्मनः ॥ २ ॥

Mundaka 2 khanda, édit. Poley, pag. 94.

Cela qui est plus petit que ce qu'il y a de plus petit, cela

dans lequel les mondes sont contenus, ainsi que leurs habitants, cela est l'impérissable Brahma; il est le souffle, cela aussi est parole et âme.

Mais si le Sânkhya et Lao-tseu ne lui reconnaissent pas le monde interne, ils s'expriment exactement comme le Véda et le Védânta, quand il s'agit de manifester son ubiquité.

अम्भस्यपारे भुवनस्य मध्ये नाकस्यपृष्ठे महतो महीयान्। शुक्रेण ज्योतींषि समनुप्रविष्टः प्रजापतिश्चरति गर्भे अन्तः ॥ १ ॥

Mahânârâyaṇ-opanischat, cité dans le *Yaçna*, pag. 73.

Dans l'onde sans rivage, au milieu de l'univers, par delà le ciel, Pradschâpati plus grand que ce qui est grand, a pénétré dans les luminaires avec la semence lumineuse et se promène dans la matrice (d'or).

Nous avons ici ses trois grottes dans les trois mondes, au fond de l'Océan, dans l'atmosphère, par delà les cieux, et son séjour dans le feu, le soleil, la lune et les étoiles pour la conservation des mondes, au centre de ce grand foyer des esprits vitaux qui est caché par le soleil. C'est en tout cela qu'il pénètre avec les esprits vitaux, c'est en tout cela qu'il se promène sans y rester attaché; et c'est ainsi que, dans le système de Lao-tseu, la route du Tao a pu devenir la route du monde.

« Il enveloppe le monde et ne voit rien en dehors « de lui, »

Dit le commentaire de Lao-tseu; absolument

comme l'ancien ascète, adorateur des principes du Sânkhya et auteur de l'Upanischat cité :

येनावृतं खं च दिवं महिन्‌ च ।

Mahânârayan-opanischat, loc. cit.

Lui, dans lequel l'atmosphère et le ciel et la terre se trouvent comme enveloppés.

Cet esprit qui est au-dessous de la petitesse d'un atome, au-dessous de la faiblesse du vent, qui est au-dessus de la grandeur des mondes, au-dessus de la force des éléments; lui qui fuit et passe, lui qui pénètre partout, lui qui va jusqu'aux extrémités de l'univers, et que le sage cherche et ne trouve jamais, car il a déjà passé là où il s'arrête, jusqu'à ce que, rentré en soi, il l'ait reconnu dans son propre cœur, faisant le tour de tous les êtres, est celui dont Lao-tseu vient de dire :

« D'éloigné, je l'appelle (l'être) qui revient. »

Et au sujet duquel le commentaire ajoute :

« Il *revient* dans le palais de l'intelligence (dans « l'homme) et s'y enfonce de plus en plus. Après « avoir fait *le tour du monde*, il le *recommence*; après « s'être *éloigné immensément*, il se *rapproche*. Il *revient* « et il *suffit de le chercher dans le cœur de l'homme.* »

Ces pensées et ces expressions sont encore littéralement identiques aux plus vieilles paroles du Véda :

परीत्य भूतानि परीत्य लोकान्‌ परीत्य सर्वप्रदिशो प्रदि-

शश्च । उपस्थाय प्रथमजामृतस्यात्मन आत्मानं अभिसं-
विवेश ॥ ११ ॥

परि द्यावापृथिवी सद्य इत्वा परी लोकान् परी दिशः परी
स्वः । ऋतस्य तन्तुं विततं विवृत्य तद् अपश्यत् तद् अभवत्
तद् आसित् ॥ १२ ॥

Vâdjasaneya samhitâ, adhyâya 32 (Yadjourvéda).

Faisant le tour des êtres, faisant le tour des mondes, faisant le tour de toutes les contrées de l'espace, les intermédiaires et les principales, adorant la première née de la vérité (la parole créatrice) *par lui-même*, *il revint à lui-même*. Il courut autour de la terre; il alla promptement autour des mondes, autour des régions de l'espace, autour du ciel, et, roulant autour du corps étendu de la vérité, il vit cela, il devint cela, il est cela.

Ce texte est répété dans le Mahânârâyaṇ-opanischat avec quelques variantes, car on y lit *vibhrĭtya* au au lieu de *vivrĭtya, soutenant* au lieu de *tournant*. La parole est la fille de Brahmâ, issue de sa bouche, quand il entonna le plain-chant de tous les êtres, quant il les produisit, comme pontife devant l'autel, avec leurs rhythmes et leurs mesures, dans le temps et dans l'espace, récitant la parole de vie sur laquelle fut tramée la figure des choses. Alors il vit étendu devant lui le corps de la victime qu'il immola; et ce corps c'est le corps de l'homme, le type du corps de l'univers, qu'il anima de son souffle.

En tout ceci donc l'esprit pénètre, de tout ceci il fait le tour; celui qui le recherche, le sage ponti-

fical qui voyage à sa suite, étant arrivé jusqu'aux extrémités du monde, retourne en soi où il le trouve :

« Il revient, et il suffit de le chercher dans le « cœur de l'homme, »

Dit le commentaire de Lao-tseu. C'est « le palais « de l'intelligence. »

प्र तत् वोचेद् अमृतं अनुविद्वन् गन्धर्वो धामविभृतं गुहा सत् । त्रीणि पदानि निहिता गुहास्य यस्तानि वेद स पितुः पितासत् ॥ ९ ॥

स नो बन्धुर्जनिता स विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा । यत्र देव अमृतमनशनास्तृतीये धामन् अध्यैर-यन्त ॥ १० ॥

Loco citato.

Que le savant Gandharva (le sage) proclame cet immortel, qui régit les demeures, qui habite la grotte; les trois empreintes de ses pas sont imprimées dans sa grotte, et celui qui les connaît devient le père du père; il est né comme notre parent; il est celui qui soutient (le tout), il connaît les demeures et tous les mondes, et il sait dans quelle sphère les Dieux se meuvent, eux qui se nourrissent d'immortalité dans le jeûne, en la troisième demeure.

La troisième demeure est dans le ciel et le cœur de l'homme; après l'avoir visitée dans le ciel, le sage, son pontife, appelé ici le *Gandharva*, retourne en soi et le retrouve, car il a suivi ses traces à travers la création; d'abord dans les eaux où il se nourrissait clandestinement d'un vol sacré, selon les

hymnes du Rigveda, où il mangeait l'holocauste, pour croître et sortir du sein des ténèbres, en divisant les eaux d'en bas des eaux d'en haut; puis dans l'atmosphère où il parut sur l'autel, créant ciel et terre; enfin dans le ciel où il réside comme âme du monde et foyer de la vitalité. Dans l'homme il occupe, comme le dit le commentateur de Lao-tseu, une place dans le palais de l'intelligence.

Là est le verbe sacré, le Aum du Véda, qui renferme les eaux, la région moyenne et les cieux, tout l'univers; le sage adore au dedans, dans la grotte du cœur, ce qu'il a adoré dans les abîmes, dans l'atmosphère, dans le ciel. Ici comme partout la conception idéale se rattache à des mythes cosmiques de la plus haute antiquité. Non-seulement on retrouve le Dieu qui vole les bœufs et se nourrit d'un holocauste dans les ténèbres, sous la figure de l'enfant Hermès, caché dans la grotte des eaux, dans un hymne homérique qui célèbre un fait mythologique qui doit remonter à la plus haute antiquité des Thraces et des Pélasges; mais le Dieu voleur de bœufs, le Dieu qui célèbre un sacrifice dans la grotte de la montagne, lequel est le sacrifice de la création, reparaît comme Mithra, dans le culte mithriaque, fruit, il est vrai, d'un syncrétisme, mais dont les éléments n'en remontent pas moins aux vieux jours de la société humaine.

Le caractère de cet esprit vital, retrouvé dans le cœur de l'homme, où il revient, c'est de pénétrer le monde, sans avoir rien de son instabilité et de ne

pas dépérir; aussi cette voie est la voie éternelle, et celui qui la parcourt ne se fatigue point.

« Il subsiste seul et ne change point; *il circule* « *partout, et ne périclite point.* » (Chap. xxv, pag. 91.)

Ce que le commentaire explique ainsi :

« Tout être qui *s'appuie* sur quelque chose *a une* « *force solide;* s'il n'a rien qui l'aide et le soutienne, « il fléchit et succombe. Tout être qui reste dans sa « place est tranquille; dès qu'il sort de ses limites, il « rencontre des obstacles. Delà vient que celui qui « circule partout est exposé aux dangers. *Le Tao n'a* « *point de compagnon dans le monde.* Il se tient seul « au delà des limites des êtres, et n'a jamais changé. « *En haut*, il s'élève jusqu'au ciel; *en bas*, il pénètre « jusqu'aux abîmes de la terre. *Il circule dans tout* « *l'univers et n'est jamais exposé à aucun danger.* »

Sa force est en lui-même, car il est seul, tandis que la force des créatures est dans le Créateur, sans lui elles ne seraient pas, elles fléchiraient. Il est ce point d'appui au-dedans de toutes les choses, comme il est dit de l'*Aum*, ou du Verbe créateur :

एतद् आलम्बनं श्रेष्ठं एतद् आलम्बनं परं ।
एतद् आलम्बनं ज्ञात्वा ब्रह्मलोके महीयते ॥ १७ ॥

Kathaka, valli 2, édit. Poley, pag. 9.

Cela est le plus excellent *appui*, cela est l'appui suprême; l'homme qui a reconnu cet appui est élevé au monde de Brahma

Car dans la route de la vie il marche appuyé sur cette lumière, et ne s'égare pas dans les sentiers des

ténèbres; mais le Tao traverse la route, comme Vichnu, le Aum ou le Verbe de vie, qui a tout pénétré de sa lumière, dans le Vêda, et n'est appuyé que sur lui-même. Lui seul peut circuler partout, car il a un centre. Il est partout identique à lui-même :

समो मशकेन समो नागेन सम इभिस्त्रिभिर्लोकैः समो अनेन सर्वेण तस्माद्वेव समाप्नुते ॥ २४ ॥

Vrihad aranyakam, Udgitha Brâhmanam.

Égal il (le souffle) est dans le moucheron, égal dans l'éléphant, égal en ces trois mondes, égal en ce tout, pour cela il savoure également toute chose.

Il peut être égal en toute chose, dans l'atome comme dans l'univers, parce qu'il a son centre en lui-même et qu'il n'est attaché à aucune chose :

असङ्गो असितो न सज्जति ॥ २७ ॥

Vrihad aranyakam, Shariraka Brâhmanam.

Il est sans aucune attache; il n'est retenu par rien.

En ce sens il est dit fréquemment de lui, dans le Védânta comme dans le commentaire de Lao-tseu : « Il n'a pas de compagnon dans le monde. » *Na Sahâyas*. Chaque être reste en soi : car, se déplaçant, il s'anéantirait s'il sortait de son être propre; et s'il n'en sortait pas, en se déplaçant, il rencontrerait tôt ou tard la limite de l'infranchissable. Il n'en est pas ainsi de ce voyageur éternel, qui est toujours en route parce qu'il ne bouge jamais et qu'il a en soi son centre. Il est en *haut*, comme Shiva, en sa

qualité d'*Urdhvaretas*, qui féconde les cieux, en dédaignant la terre; il est en *bas*, comme Shiva, en sa qualité du dieu de l'*Adhas*, des régions inférieures, dans les entrailles de la terre; là, au sein de la mort et de la destruction, se trouve le sein fécondant qui reproduit toute chose, selon le Sânkhya; car la jeune *Kanyâ*, la vierge qui cueille des fleurs et périt dans le séjour de l'*Adhas*, y réside, revenant sur la terre, avec les fleurs et les fruits; comme *Korä*, dans l'ancien culte des Pélasges, habite le *Hadäs* et revient sur la terre au printemps et en automne.

Ainsi, en haut et en bas, au-dessus des cieux, audessous de la terre, cet esprit abstrait qui se détache des bras de la nature peut librement circuler partout, au rebours de tous les êtres, « sans jamais, » dit le commentaire de Lao-seu, « être exposé à aucun danger. »

न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ १८ ॥

Kathaka, valli 2, pag. 9, édit. Poley.

Il n'est pas anéanti dans le corps anéanti.

Car, comme ajoute le commentateur de Laotseu :

« La chaleur du soleil ne le brûle point, l'humi« dité ne le moisit point; il traverse tous les corps, « et n'est exposé à aucun danger. » (Pag. 93.)

Car il est au delà de la limite des êtres, ce marcheur infatigable, dans lequel marchent les ignorants à leur insu, en traversant la route du monde

et que les sages foulent avec un pied divin, car ils connaissent ce trésor sous leurs pas, veillant en Dieu, tandis que les autres sommeillent.

तद्यथापि हिरण्यनिधिं निहितं अक्षेत्रज्ञा उपर्युपरि संचरन्तो न विन्देयुरेवमेवेमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्येतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति ॥

Thchandôgya, ch. VIII, § 3. — Windischmann, p. 172.

De même que ceux qui ignorent la nature du sol qu'ils foulent sous leurs pieds passent par-dessus un trésor d'or et ne le trouvent pas, ainsi toutes ces créatures voyagent, jour par jour, en ce monde de Brahma et ne le trouvent pas.

Ils sont dans les ténèbres, ils ne distinguent pas l'esprit de la matière; tandis que ceux qui le distinguent et qui le reconnaissent peuvent dire avec les dieux, lorsqu'ils s'adressent à Vichṇu pour faire son éloge :

त्वं गतिः सर्वभूतानां ॥ २९ ॥

Râmâyaṇam, pag. 173, édit. Schlegel.

Tu es la *voie* par laquelle vont toutes les créatures.

Nous l'avons vu traverser le monde et revenir en soi; ici les Oupanichats nous le montrent dans son ménage interne, habitant le cœur de l'homme, associé à la mère de l'univers, lui qui est le père, le souffle qui se promène dans le corps humain, comme il se promène dans l'univers, sans jamais se déplacer.

Lui qui habite la grotte du cœur communique avec lui qui habite la grotte des cieux, car les deux esprits sont un seul esprit, un seul foyer de vie, une seule âme du monde, intrinséquement détachée du monde.

Ceci, comme je l'ai déjà fait observer, est Vêdânta et n'est pas Sânkhya; car, dans le Sânkhya, comme chez Lao-tseu, la nature plastique ou idéale, la mère, est la motrice de l'univers, car elle renferme le monde en son principe invisible; tandis que le père, captif de son épouse et servant à ses gages dans le grand mouvement des choses, est libre en soi et ne meut pas le système des mondes. Le souffle seul lui revient, mais sous ce point de vue, il est bien réellement le Dieu du Vêdânta, à cette différence près, qu'il est devenu passif au profit de la nature active.

Cet esprit du cœur, donc, communique avec l'esprit du ciel, au moyen d'une veine qui part du cœur et monte au cerveau, où elle s'embranche. Cette veine, selon Windischmann le père, est la *arteria vertebralis* et la *basilaris* qui en émane. (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, pag. 13, 51.) C'est par cette veine que le souffle monte, *udâna*, et qu'il s'exhale, soit à la chute du corps, soit dans les fonctions de la vie corporelle : car, à la mort de l'homme, la vie qui ne meurt pas, revient au foyer central des âmes et des esprits vitaux dans le ciel; et quand l'homme renaît, le souffle en redescend pour venir réanimer l'homme, ainsi

que toute créature dans laquelle il fait retour, selon Lao-tseu, comme aussi d'après les Indiens des différentes écoles. (Pages 150, 151.)

C'est par cette veine donc que le souffle et la parole, le père et la mère de l'univers, intimement unis dans le verbe de vie, communiquent avec l'âme du monde.

अथैनयोरेषा सृतिः सती संचरणीय इषा हृदयादूर्ध्वा नाड्य उच्चरति ॥ ३ ॥

Vrihad aranyakam, Djanaka Brâhmanam.

Ensuite la route de ces deux est cette veine par laquelle ils se promènent, sortant du cœur pour monter au ciel.

Tandis que cette grande et principale artère communique avec l'esprit de vie, rattachant la vie de l'homme à la vie de l'univers, de sorte que l'homme respire d'accord avec toute la création, d'autres veines, au nombre de soixante et douze mille selon les Upanichats, partent également du cœur, mais ne s'embranchent pas dans le cerveau, ne montent pas au ciel. Ces veines se dirigent vers les régions de l'espace, où habitent en bas, au milieu et dans la circonférence, les dieux de l'univers, les dieux temporels qui ont une fin ; elles conduisent l'esprit, non en soi, mais à travers le monde et le font rétrograder dans le sein des existences, ne lui donnant que des sympathies particulières, et l'éloignant des sympathies générales. Telle est la route du monde que le Dieu traverse sans s'y arrêter, tandis

qu'il habite dans la route du soi, qui le ramène à son principe éternel.

Telle est aussi la route du Tao, comparable aux routes que les brâhmanes célèbrent comme la voie de Brahman.

तदप्येते श्लोका:। अणु: पन्था अवितर: पराणो मां स्पृष्टो अनु वित्तोमय इव तेन धीरा अपि यन्ति ब्रह्मविद्य उत्क्राम्य स्वर्गलोकमितो विमुक्ता: ॥ ११ ॥
तस्मिन् शुक्लं उत नीलं आहु: पिङ्गलं हरितं लोहितं च एष पन्था ब्राह्मणा ह्यानुवितस् तेन इति ब्रह्मवित् तेजस: पुण्यकृश्च ॥ १२ ॥

Vrihad aranyakam, Shartraka Brâhmaṇam.

A ce sujet, il y a ces stances : La route est subtile, antique, et la plus protégée de toutes les routes. *Je l'ai touchée!* Les sages vont par cette route, au moyen de cet esprit riche et puissant; ceux qui connaissent le Brahma poursuivent cette marche après avoir été délivrés (des embarras du corps), pour se transporter dans le monde du ciel. Mais en cet homme, disent-ils aussi, il y a des (rayons) blancs, noirs, jaunes, verts, rouges (qui conduisent dans les divers mondes); *cette (autre) route est protégée par Brahman*, et sur elle s'avance l'homme qui a fait le pur et qui brille de l'éclat de Brahman.

Pour quiconque a étudié l'antiquité dans un esprit d'investigation laborieuse et pénétrante, il ne saurait y avoir jamais un doute sur la *réalisation* de ses idées et de ses images; rien n'y était une simple façon de parler, tout y était un enseignement.

L'Inde, comme la Chine, s'appelle l'empire du Milieu; l'Inde, comme la Chine, est un ciel sur terre; l'Inde, comme la Chine, est au nombril de l'univers. Il est vrai qu'en Chine il n'y a qu'un seul fils du ciel, qu'un seul sacrificateur, adorant et immolant une fois l'année, sur le plus haut point de son empire; tandis que dans l'Inde la caste des brâhmanes remplace l'empereur dans cette fonction sasacerdotale; il est vrai aussi que l'état est devenu profane en Chine, selon Lao-tseu, et dans la réalité du terme, tandis que dans l'Inde il a conservé un caractère sacerdotal, même dans l'arrangement de l'administration civile et politique; car les mandarins, comme les brâhmanes, sont les fonctionnaires publics et constituent le conseil du prince dans les deux empires, à cette différence près, que la classe des lettrés de la Chine est une classe profane, tandis que la caste des lettrés de l'Inde est une caste sacrée.

Cela étant, faut-il s'étonner, dans les deux pays, de la sainteté des grandes routes, qui se trouvent placées, dans l'Inde, sous la garantie du dieu de la paix, Gaṇá, que nous avons déjà eu occasion de comparer au Janus des Latins, et qui, dans la Chine, sont le principal objet des soins de l'administration? La terre devait être traversée par le dieu de la justice et de la vertu, par le *Dharma* de l'Inde, qui punit et qui récompense, qui est l'esprit sacré tel qu'il se manisfeste dans le gouvernement du monde. Dans le gouvernement de la Perse,

nous rencontrons la même idée de la sainteté des routes. Chez les Pélasges de la Grèce, les routes sont placées sous la garantie du dieu Hermès, que nous avons déjà appris à connaître comme dieu du seuil; chez les peuples du Latium, Mercure garantit, sous un point de vue semblable, la sainteté des routes. Ceci tient aux notions de la plus antique civilisation du globe. Héraklās, comme dieu de la paix et du passage, Héraklās, qui a partout laissé l'empreinte de ses pas, est censé avoir frayé une route sacrée pour le commerce et l'industrie, qui, traversant les Alpes Grayennes, liait le commerce des Étrusques à celui des Ibères, etc. Il m'importe seulement ici de faire remarquer sur ce point l'intime connexité des idées sacrées et des idées profanes, car partout, dans l'ancien monde, la société civile et politique s'est développée sur le type d'une société sainte et éternelle. La route du monde, la route du commerce et des affaires, n'était, en principe, que la matérialisation de l'idée de la route du droit et de la vertu, qui, partant de Dieu, y reconduisait. Il est vrai, le Sânkhya, ainsi que Laotseu ont réagi, dans l'Inde et dans la Chine, contre cette ancienne manière de considérer les choses, en séparant les deux voies, pour empêcher leur promiscuité: mais ce fait seul déjà prouve en faveur de la haute antiquité de la doctrine que Laotseu prétendait ramener à sa pureté.

De même que le sectateur du Tao est appelé à marcher dans la voie du Tao, de même l'adorateur

de Brahman est dans l'obligation de parcourir la voie de Brahman; c'est là le sens de ce qui est appelé le *Brahmatcharyam*, dont le *Dharmatcharyam* fait partie; de même que le *Brahmatcharin*, qui marche dans le Brahman, correspond au *Dharmatcharin*, qui marche dans la justice et la vertu. Marcher dans les voies du dieu Hermès ou Mercurius, du dieu Hérakläs et d'autres dieux conducteurs, guides des âmes dans la route de la vie; poursuivre une voie d'honnêteté et de loyauté dans le cours de la vie terrestre; ce n'était pas assez pour Lao-tseu et ses disciples; mais cela ne paraissait pas une déviation réelle de la voie de Brahman pour les patriarches de l'antiquité. Cependant, quitter la voie du monde pour celle de l'esprit, était considérée, en quelque sorte, comme le couronnement de l'existence.

कतमो यज्ञवल्क्य सर्वान्तरो यो ऽशनायपिपासे शोकं मोहं जरान् मृत्युमत्येति एतं वै तं आत्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ॥

Vrihad aranyakam, Kahoda Brâhmaṇam.

Quel est, ô Yadjnavalkya, cet esprit qui est au-dedans de toute chose? Celui qui *outre-passe* la faim, la soif, le chagrin, le trouble, la vieillesse et la mort. Quand les brâhmanes connurent cet esprit, ils se levèrent pour sortir de tout désir mondain, du désir d'un fils, du désir de la fortune, du désir de la possesion des mondes, et (dépouillés de toutes choses) *ils se promènent en mendiant leur existence.*

Ici, nous trouvons le point de jonction entre le Védânta et le Sânkhya, ainsi qu'avec Lao-tseu. Le brâhmane de l'antiquité, sur le retour de l'âge, cessait d'être un *Dharmatcharin*, renonçait à pratiquer le *Dharmatcharyam* ou le devoir du père de famille et du sacrificateur, il redevenait, dans son extrême vieillesse, ce qu'il avait été dans sa première jeunesse, il poursuivait le *Brahmatcharyam*, il devenait *Brahmatcharin*. De même que Lao-tseu se dépouilla du costume et des fonctions de mandarin, le brâhmane avancé en âge, renonce à sa caste et à son pontificat, redevient homme nu, tel qu'il existait avant l'époque de la civilisation, semblable à l'Adam du paradis terrestre. Ce sage nu, ce gymnosophiste, c'est Lao-tseu, avec cette différence que Lao-tseu prêche la route en Dieu pour toute la vie, et qu'il blâme la voie mondaine qui, selon l'antique sectateur du Véda et du Védânta, est d'obligation pour le milieu de l'existence.

Nous terminerons cette première partie de notre analyse, en y ajoutant de courtes réflexions sur le passage de la doctrine qui recommandait la voie du monde comme sacrée, durant un temps de la vie humaine, confié aux soins du père de famille et du magistrat, à la doctrine qui blâmait cette activité en principe, et finissait par la rejeter dans un esprit contraire aux institutions de la société.

Dharma, le représentant royal de la justice, placé comme *Hermès chthonios et psychopompos*, sur la limite des deux mondes, du monde de la produc-

tion terrestre, qui a ses racines dans les abîmes, et du monde des peines et des récompenses, dans la vie présente et la vie future; Dharma, dis-je, a réglé les formes de l'existence brâhmanique, ou les *âshramas*, qui sont comme autant d'étapes sur la route de l'existence. A la première station, le jeune homme se prépare pour la fin des choses, il marche en Dieu, vit sans propriété, et mendie, en suppliant, l'aliment qu'il reçoit dans la demeure de son père spirituel, qui l'initie aux devoirs de l'existence. Durant la seconde étape, le jeune homme, devenu père de famille, accomplit le *Dharma*, se règle sur le modèle de la loi; *Yama* réside dans sa conscience, lui qui est le frein interne, *antaryâmin;* il épie ses actions, ses pensées et ses paroles, il en tient registre pour le jugement dans la vie future. Pendant la troisième partie de l'existence, l'homme mûr se retire de la sphère de l'activité matérielle et s'engage dans une autre pratique; il se fait *Gourou*, maître spirituel de ses disciples, dont il forme le cœur à l'esprit, pour les préparer à recevoir le don de l'immortalité. Enfin, au terme de sa vie, il devient *sannyasi*, il renonce à tout, marche en Dieu jusqu'à ce qu'il tombe.

Soit que le polythéisme ait absorbé les forces morales et religieuses du père de famille chargé de conduite des affaires du monde, soit par le concours d'une foule de causes, toujours est-il que le Védânta cherche déjà à amoindrir l'état du chef de famille, tandis que le Véda et le Dharma, la révé-

lation et la loi, le reconnaissent comme le premier de tous. Le Sânkhya, enfin, unit témérairement les deux bouts de l'existence, et fait de la vie entière une seule grande école d'abstinence et de renonciation au monde. Le chef de famille, le magistrat, le pontife, le roi, le fonctionnaire public, le guerrier, le marchand, l'agriculteur, tous y sont plus ou moins sacrifiés en faveur de l'homme pur, de l'homme absolu, qui seul marche dans la voie de Dieu. Ceci est, avec les tempéraments précédemment indiqués, absolument le point de vue de Laotseu, sous lequel il recommande la philosophie de la *voie et de la vertu*, par opposition à la pratique des affaires du gouvernement et des intérêts de la société.

Baron D'ECKSTEIN.

(La suite à un prochain numéro.)



NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 11 août 1842.

M. le baron de Walkenaer, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, adresse, au nom de l'Académie, ses remercîments pour l'envoi de la suite des numéros du Journal asiatique.

M. Demètre Popowitz écrit de Nancy pour remercier de sa nomination en qualité de membre de la Société.

M. Noël Desvergers dépose sur le bureau, de la part de l'auteur, M. Maurice Lettieri, la première partie du Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Bourbonnienne de Naples, un cahier in-4°, Naples, 1839.

M. Eyriès donne lecture d'un rapport sur les Voyages de Moorcroft dans l'Himâlaya, l'Indostan et le Penjab, 2 vol. in-8°, publiés en 1841, et offerts à la Société par M. Wilson. Ce travail est renvoyé à la Commission du Journal.

M. Noël Desvergers donne verbalement quelques détails sur le voyage qu'il vient d'entreprendre en Sicile pour y faire des recherches sur le séjour et la domination des Arabes dans cette île. D'après la demande de plusieurs membres, M. Desvergers est prié de rédiger sa communication pour le Journal.

M. Eyriès entretient l'assemblée du beau travail de M. Karl Zimmermann, officier prussien, sur la géographie de l'Asie centrale; un tableau de la Khivie, du même auteur, a été refait en Angleterre, et M. Zimmermann a été obligé de le désavouer, en raison des erreurs qui y ont été commises par l'éditeur.

Séance du 9 septembre 1842.

M. L. Dussieux écrit de Saint-Cyr pour se plaindre d'un article du Journal asiatique, et pour donner sa démission de membre de la Société. La démission est acceptée.

M. C. Boilleau Elliot écrit de Londres qu'obligé de partir pour un long voyage en Orient, il prie la Société de suspendre l'envoi qui lui est fait du Journal asiatique jusqu'à son retour.

M. l'abbé Bargès, membre de la Société, à Marseille, adresse un morceau intitulé : *Tradition musulmane sur les magiciens de Pharaon*. Renvoyé à la Commission du Journal.

M. François Erdmann écrit de Casan pour offrir à la Société un exemplaire de son ouvrage intitulé : *Aperçu complet des plus anciennes tribus turques, tatares et mongholes*, publié en allemand, à Casan, en 1841, un vol. in-8°. Les remercîments de la Société seront adressés à M. Erdmann, et l'ouvrage est remis à M. Eyriès pour qu'il fasse un rapport verbal sur ce livre.

M. Veijers offre également à la Société son travail sur la transcription des caractères arabes en caractères européens. Un cahier in-4°.

M. Eusèbe de Salle donne lecture d'un Mémoire sur l'état actuel et l'avenir de la langue arabe. Ce mémoire est renvoyé à la Commision du Journal.

M. Éd. Biot entretient la Société d'un travail qu'il a exécuté d'après des textes chinois, et qui est relatif aux déplacements du fleuve Jaune depuis les anciens temps.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Séance du 11 août 1842.

Par l'auteur. *Exercices pratiques d'analyse, de syntaxe et de lexigraphie chinoise, etc.* par M. Stan. JULIEN, de l'Institut. 1 vol. in-8°. Paris, 1842.

Par l'auteur. *Correspondance en grec des rois géorgiens du Cakheth avec la Russie pendant le XVIIe siècle*, par M. BROSSET (Extrait du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg). In-8°.

Par l'auteur. *Recherches sur un personnage appelé OGHOUL-MISCH, et sur quelques points de l'histoire orientale*, par M. Ch. DE FRÉMERY. Paris, 1842. Brochure in-8°.

Par les éditeurs. *Bulletin de la Société de géographie*, numéro de juin.

Journal of the Asiatic Society of Bengal, n° 118, 1841.

Séance du 9 septembre 1842.

Par l'auteur. *EFÈS DAMMIN, a series of conversations at Jerusalem betwen a Patriarch of the Greek church and a Chief Rabbi of the Jews concerning the malicious charge against the Jews of using christian blood*, by J. B. LEVINSON, translated from the hebrew by Dr L. LOEWE. Un vol. in-8°. Londres, 1841.

Par l'auteur. *Collection of Berber Longs and Tales, with their litteral translation*, by W. B. HODGSON. Un volume manuscrit, petit in-fol.

Par l'auteur. *Mémoires sur les travaux publics*, par J. CORDIER, député du Jura; tome II, contenant un Mémoire relatif à la jonction de la Méditerranée et de la mer Rouge. In-4°. 1842.

Par l'auteur. *Essai sur les écoles philosophiques chez les*

Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali, par M. Aug. Schmölders. Paris, 1842. In-8°.

Par l'auteur. *Histoire du règne des Pândavas dans l'Hindoustan*, par M. l'abbé Bertrand. Extrait du Journal asiatique.

Par les rédacteurs. *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. VIII, part. 1re. In-4°.

Bulletin of the Proceedings of the national institution for the promotion of science, cah. I et II. In-8°. Washington. 1841 et 1842.

Journal of the Asiatic Society of Bengal, n° 119. 1841.

Bulletin de la Société de géographie, numéro de juillet.

LETTRE

À M. LE RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

Paris, 17 octobre 1842.

Monsieur,

On vient de m'adresser un journal littéraire de Berlin, le *Magazin für die Literatur des Auslandes*, du 19 septembre, dans lequel un savant orientaliste, M. Lebrecht, fait remarquer comme une chose fort singulière que, dans une note de ma notice sur Joseph ben-Iehouda (insérée dans le cahier de juillet du Journal asiatique), je reproduis presque littéralement quelques observations qu'il avait publiées lui-même dans le *Magazin* du 4 juillet dernier. Il s'agit des rapports qui, selon Léon l'Africain, auraient existé, en Espagne, entre Maïmonide et Averroès, et que j'ai présentés comme fabuleux, par la raison très-simple que les rêveries de Léon sont en opposition flagrante avec toutes les dates historiques. M. Lebrecht, qui a fait, comme moi, cette grande découverte, craint que des lecteurs non initiés dans les mystères de la science,

ne refusent de croire qu'une pareille chose ait pu sortir simultanément de deux têtes, et il fait observer avec justesse que, si la malveillance accusait l'un de nous deux d'avoir commis un plagiat, ce serait à moi qu'elle lancerait ses traits, puisque le journal de Berlin à paru le 4 juillet, tandis que le Journal asiatique de juillet n'a été distribué que vers la fin d'août. Cependant M. Lebrecht lui-même ne me croit nullement plagiaire, et il ne me demande autre chose, si ce n'est de déclarer, comme il le fait lui-même, que notre rencontre est due au hasard. Je ne demande pas mieux que de tendre fraternellement la main à M. Lebrecht, et de partager avec lui la gloire d'uue découverte dont il m'a fait apprécier la valeur, et qui, avant sa réclamation, m'avait paru la chose du monde la plus simple. — Pour faire taire les malveillants, je leur dirai deux choses :

1° Que mon manuscrit a été remis, dès les premiers jours de mai, à la rédaction du Journal asiatique, et que la première épreuve a été enregistrée le 16 juin à l'Imprimerie royale; 2° que déjà, il y a plus d'un an, dans les Archives israélites du mois d'août 1841 (p. 520), j'ai parlé des prétendus rapports entre Maïmonide et Averroès, à peu près dans les mêmes termes que dans la note du Journal asiatique. Mais ceci ne diminue en rien le mérite de M. Lebrecht, car les Archives israélites sont sans doute aussi introuvables à Berlin que le *Magazin* l'est à Paris.

J'ai l'honneur d'être, etc.

S. Munk.

NOTE

SUR LE VÉRITABLE AUTEUR DE L'HISTOIRE DU PRÉTENDU YAFII, DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE PARIS.

En m'occupant du compte rendu de l'Histoire des sultans mamlouks, de M. Quatremère, que je me propose d'insérer dans les Annales de Vienne, j'ai rencontré dans l'appendice de cet ouvrage des renseignements sur le soi-disant Yafii, de la Bibliothèque royale, qui me mettent à même d'indiquer le véritable auteur et de donner le véritable titre de cet ouvrage. Il y a dix ans que j'ai exposé dans un article sur les Extraits des historiens arabes, par M. Reinaud, les raisons pourquoi Yafii ne saurait être l'auteur de cet ouvrage; mais il m'était alors impossible d'en déterminer l'auteur. Je suis maintenant en état de prouver que l'auteur de cette histoire, sur lequel M. Quatremère avoue ne pouvoir même offrir une conjecture, est le grand historien *Aïni*, dont M. Quatremère a donné lui-même la biographie dans le même appendice, et que le manuscrit en question est son ouvrage : البدر في اوصاف اهل العصر, *El-bedr fi aussaf ehlil-aassr*[1], qui consistait en dix volumes à peu près[2].

En voici les preuves :

Le prétendu Hassan-Ibrahim renvoie à ce qu'il a écrit dans les preuves de la prophétie (*Delail*). Aïni est l'auteur d'un ouvrage sur le prophète, qui porte le titre d'*Assar*, et qui est cité dans la grande encyclopédie de Tasch-Keuprizadé.

Il dit avoir lu le livre de l'imam Schems eddin Mohammed dans les contrées du Nord, l'an 783 de l'hégire, et dans

[1] C'est-à-dire la pleine lune éclairant les qualités des contemporains.

[2] Voyez Flügel, *Hadji-Khalfa*, t. II, p. 188.

la biographie d'Aïni nous apprenons qu'il avait fini ses études cette même année à Haleb [1]. C'est probablement dans la même année qu'il fit son pèlerinage à Konia (le chiffre de l'année est effacé [2]). Le prétendu Yafii ou Hassan ben-Ibrahim nous apprend qu'il avait écrit une continuation de l'histoire composée par *Schehab-eddin Abou-Schamé* et nous apprenons, par Hadji-Khalfa [3], que Mahmoud Aïni a abrégé et continué l'histoire de Damas, écrite par Abou-Schamé. Cette histoire d'Abou-Schamé est intitulée : ازهار الروضتين في اخبار الدولتين دولة نور الدين وصلاح الدين, *Ezhar er-raudhatein* [4], etc. et embrasse l'histoire de Nour eddin et Saladin. C'est donc probablement à cet abrégé et à cette continuation de l'histoire de Saladin que le prétendu Yafii se réfère, en renvoyant à ce qu'il a écrit sur les conquêtes de Saladin [5]. Aïni est l'un des historiens les plus célèbres, lequel, outre les deux ouvrages déjà cités, a encore écrit une autre histoire universelle, citée par Hadji-Khalfa, qui porte le titre : عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان, *Ikdol-djeman fi-tarikh ehliz-zeman*, c'est-à-dire le Nœud de coraux de l'histoire du temps. Cet ouvrage fort rare a été retrouvé à Constantinople sous le règne du sultan Ahmed Ier, et traduit, par ordre du grand vizir, par quarante oulemas. Il en est longuement question dans l'histoire ottomane. J'en possède la traduction, qui porte le titre : كنز الانبا في احوال الانبيا, *Kenzol-inba fi ahwalil-enbia*. Je ne crains pas d'assurer que cet ouvrage, dont le contenu est indiqué dans le catalogue imprimé de mes manuscrits, n'est pas le même que celui de la Bibliothèque royale. L'*Ikd* traite de l'histoire ancienne jusqu'à la

[1] Quatremère, *Histoire des Sulthans mamlouks*, p. 179-220.

[2] *Id.* pag. 179.

[3] Flügel, t. II, p. 130 et 131.

[4] *Id.* t. I, p. 262.

[5] Quatremère, *Histoire des Sulthans mamlouks*, p. 178.

mort du Prophète; l'autre (le *Bedr*), qui se trouve à la Bibliothèque royale, renferme l'histoire du siècle dans lequel Aïni vécut, et probablement aussi celle des siècles écoulés depuis la mort du prophète. Il est singulier que dans la notice biographique d'Aïni, donnée par M. Quatremère, les quatre ouvrages ci-dessus mentionnés soient exactement ceux qui manquent, tandis que leur notice se trouve, non-seulement dans la grande encyclopédie de Tasch-Keuprizadé, mais aussi dans le dictionnaire bibliographique de Hadji-Khalfa. A cette occasion, je me permets encore de faire observer, sur l'explication du mot *halka*, donnée par M. Quatremère, que j'ai exposé la véritable signification de ce mot dès l'année 1815, dans mon ouvrage sur la constitution et l'administration de l'empire ottoman, comme synonyme du *kapou khalki*[1], des pachas et grands ottomans, et que j'y suis revenu, en 1832, dans la notice de l'Histoire des Croisades, par Wilken[2]. C'est une priorité que je crois devoir constater; et d'ailleurs, dans Joinville, il est fait mention « de ceulz de la Haulequa, » et de leur commandant « le mestre de Haulequa, » c'est-à-dire de la maison du prince ou roi.

HAMMER-PURGSTALL.

[1] Tom. II, p. 138, 246.

[2] *Annales de Vienne*, t. LX, p. 208.

BIBLIOGRAPHIE.

Histoire et Phénomènes du Volcan et des Iles volcaniques de Santorin, etc. par M. l'abbé Pègues, ancien missionnaire et supérieur de la mission de Santorin [1].

Les petites îles de l'Archipel grec nous sont peu connues dans leur état actuel, et pour en avoir des notions plus ou moins exactes, nous devons les chercher encore dans les auteurs de l'antiquité. Les voyageurs modernes, supposant connu ce qui ne l'est pas, et présumant sans intérêt ce qui se trouve près de nous, vont chercher au loin des pays nouveaux à explorer, tandis que les phénomènes les plus merveilleux et les plus effrayants de la nature s'accomplissent auprès d'eux sans qu'ils aient l'air de s'en douter. La même mer qui baigne nos côtes méridionales, baigne aussi celles d'une île qu'elle a vue naître, grandir, se briser et s'abîmer en partie dans son sein; et pourtant, depuis Hérodote, quel auteur s'est occupé de Théra, aujourd'hui Santorin. Le peu d'aperçus que nous en possédions jusqu'à présent se trouvent perdus dans des livres qu'on ne lit plus ou dans des relations de missionnaires, relations qui n'ont guère franchi les murs des couvents.

Maintenant Santorin a son histoire complète; un homme qui l'a habitée pendant longtemps et qui l'a étudiée sous toutes ses faces, M. l'abbé Pègues, missionnaire dans le Levant, vient de publier sur cette île un livre intéressant, étudié avec conscience, rempli de faits, et nous donnant toutes les notions que peut désirer le lecteur le plus exigeant. Nous la connaissons depuis son origine, nous la suivons dans toutes les modifications que lui a fait subir le feu sous-marin qui la travaille et la dévore. Elle a vu, autour d'elle et comme

[1] Chez Potier, libraire, quai Voltaire. Prix, 8 fr.

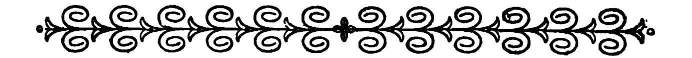
elle, s'élever et s'accroître d'autres îles aujourd'hui disparues, et M. l'abbé Pègues nous fait assister à la naissance et à l'anéantissement de tous ces produits volcaniques, venus au jour au milieu des éruptions les plus effrayantes. Nous recommandons au lecteur qui veut se faire une idée de la formidable puissance des feux sous-marins la deuxième partie de l'ouvrage que nous annonçons.

Mais l'auteur ne s'est pas borné à décrire les révolutions physiques de Santorin : il fait aussi l'histoire morale et politique de l'île ; il nous en fait connaître les productions naturelles et celles que le travail arrache à un sol ingrat. Plusieurs chapitres relatifs aux mœurs actuelles de la Grèce ont tout l'intérêt du roman et l'attrait de la nouveauté. Le caractère des Grecs nous paraît tracé par un homme qui les connaît bien, et qui, sans vouloir les flatter, croit devoir leur prédire de glorieuses destinées, lorsque la liberté et la civilisation européenne, chassant devant elles les restes de l'esclavage et de la barbarie, féconderont de nouveau la patrie de Léonidas et de Thémistocles.

Peu d'ouvrages offrent une lecture aussi attachante et aussi variée, et si, en lisant l'histoire de Santorin, on se prend à désirer un peu plus de correction dans le style et une méthode plus sûre dans le plan, on pardonnera à l'auteur ses légers défauts, amplement compensés par son exactitude et par le soin qu'il a pris de ne nous laisser rien ignorer de ce qui a rapport à l'île qui fait le sujet de son livre. — S. D.

M. Éd. Biot nous prie d'annoncer que son Dictionnaire des noms anciens et modernes des villes et arrondissements de l'Empire chinois vient de paraître à la librairie de M. Benjamin Duprat, rue du cloître Saint-Benoît, n° 7.





JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1842.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA SECONDE ET DE LA TROISIÈME SÉRIE,

PAR M. KAZIMIRSKI DE BIBERSTEIN.

Nota. La seconde série se compose de seize volumes, et la troisième de quatorze; l'une est indiquée par la lettre _A_, et l'autre par la lettre _B_, placée avant le chiffre romain qui indique le volume.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y





FIN

DU TOME XIV ET DE LA TROISIÈME SÉRIE

DU JOURNAL ASIATIQUE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIV.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

